

**UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA
INSTITUTO DE CIÊNCIAS SOCIAIS
DEPARTAMENTO DE SOCIOLOGIA**

**Sobre a força do hábito: estudo da controvérsia acerca da coerência interna
das disposições a partir das obras de Pierre Bourdieu e Bernard Lahire**

Laura Luedy

Brasília, 2013.

**UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA
INSTITUTO DE CIÊNCIAS SOCIAIS
DEPARTAMENTO DE SOCIOLOGIA**

**Sobre a força do hábito: estudo da controvérsia acerca da coerência interna
das disposições a partir das obras de Pierre Bourdieu e Bernard Lahire**

Laura Luedy

Monografia submetida ao curso de Ciências Sociais,
habilitação Sociologia da Universidade de Brasília para a
obtenção do grau de Bacharel em Sociologia. Orientador:
Prof. Dr. Marcelo Carvalho Rosa

Brasília, 2013.

**UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA
INSTITUTO DE CIÊNCIAS SOCIAIS
DEPARTAMENTO DE SOCIOLOGIA**

**Sobre a força do hábito: estudo da controvérsia acerca da coerência interna
das disposições a partir das obras de Pierre Bourdieu e Bernard Lahire**

Laura Luedy

Banca Examinadora:

Prof. Dr. Marcelo Carvalho Rosa
Orientador
Universidade de Brasília

Prof. Dr. Sérgio Barreira de Faria Tavolaro
Universidade de Brasília

Brasília, março de 2013.

DEDICATÓRIA

A Lúcifer, meu gato.

AGRADECIMENTOS

Agradeço a todos os que colaboraram direta e indiretamente para a realização deste trabalho: minha família - em especial a meu pai, que foi escravizado como meu revisor de texto ao longo de minha graduação inteira -; meus amigos; meu orientador, o Prof. Marcelo C. Rosa, que sempre soube dosar muito bem exigência e compreensão; os professores Luís Augusto Sarmiento de Gusmão e Sérgio Tavolaro, que acompanharam de perto a fase inicial deste texto; Gabriel Peters, que acumulou, durante quase toda a produção da monografia, os papéis de amigo, professor e co-orientador 24h; e, porque não, à minha professora da 4a. série, de cujo nome eu já não me lembro, que garantiu que eu estivesse avisada de que não sei escrever e de que sou muito relapsa.

RESUMO

Apoiado num realismo crítico pragmático, o trabalho apresenta os resultados de pesquisa bibliográfica sobre a questão do quão factível é advogar que o conteúdo de disposições do agente social (genérico ou sócio-historicamente específico) possa ser não apenas heterogêneo, mas mesmo composto de elementos contraditórios. A questão é endereçada por meio da reprodução e da análise da crítica proposta por Bernard Lahire à teoria da ação bourdiesiana. A posição dos autores a esse respeito é esboçada, suas convergências, divergências e problemas de coerência interna apontados, bem como o é a medida em que o modo como Lahire reconstrói a posição de Bourdieu se aproxima ou se distancia de minha própria conta a esse respeito. Concluir-se-á, feito isso, em que medida os esquemas dos autores no mínimo tendem a uma ou outra das posições extremas no debate e dir-se-á algo da centralidade do debate para qualquer tentativa de descrição ou teorização acerca da ação social e dos limites à execução de uma investigação tal como o debate pressupõe para que seja solucionado.

Palavras-chave: *habitus, Bourdieu, Lahire, relacionismo, disposicionalismo, homogeneidade, coerência, transferibilidade, homologia.*

ABSTRACT

Backed by a pragmatic critical realism, this paper presents the results of a bibliographical research on the issue of how feasible is it to advocate the thesis according to which the content of social dispositions (be them generic or socially and historically specific) may be not only heterogeneous, but even internally contradictory. Here, the problem is addressed via the reproduction of Bernard Lahire's critic of the bourdieuan theory of action and its analysis. The position of each of the sociologists in what comes to this matter is outlined, their convergences and divergences and their theoretical incoherences indicated, as are the extent to which Lahire proves able to reconstruct Bourdieu's argument and that in what this particular account is similar or different to my own. Once this is accomplished, it will be established if and to what extent the authors tend to undertake the extreme and opposed resolutions that are possible outcomes of the debate and something will be said of the centrality of the discussion to any attempt to make a description or a theorization about any sort of social action, as well as of the limits of an investigation such as is required to provide a satisfactory answer to the matter.

Key-words: *habitus, Bourdieu, Lahire, relationism, dispositionalism, homogeneity, coherence, transferability, homology.*

Sumário

Introdução.....	9
Preâmbulo Epistemológico e Metodológico.....	11
Lahire.....	16
Bourdieu Segundo Lahire.....	39
Excursu Teórico.....	42
Bourdieu.....	52
Conclusão.....	65
Referências Bibliográficas.....	68

INTRODUÇÃO

÷

A imagem do carcereiro sádico que se vê, logo e sempre que acaba seu expediente, feito pai afetuoso, marido devoto – enfim, pessoa amplamente reconhecida por sua gentileza, abnegação e amabilidade – parece ser tão culturalmente recorrente quando a imagem do jovem que, estreando numa cena particularmente viciada do crime, nota que transbordam para o resto de suas relações pessoais as novas atitudes que lhe são demandadas ali. Para dizer o mesmo de um modo que talvez, por se apoiar menos em elementos concretos, sublinhe melhor o dilema envolvido no ponto a que me refiro: se comumente se subscreve, de pronto, um retrato de um sujeito que efetua, aqui e ali, ações contraditórias entre si, tem-se com frequência também por perfeitamente verossimilhante conceber que vale, para o agente social, um princípio tal que garante que suas ações tenderão a ser congruentes. Ali, incoerência; aqui, harmonia. Nisso, o dissenso que acompanha os sentidos comuns a que tive acesso ao longo da vida, como jovem mulher branca de classe média no Brasil¹, ecoam a dificuldade que parece haver, no pensamento social acadêmico, em concordar com que se dê por resolvida uma questão inquestionavelmente central para a compreensão da ação social. Refiro-me aqui ao debate sobre o quão factível é advogar a possibilidade de que se desenhe uma situação em que o conteúdo das disposições de um agente social (individual ou coletivo, genérico ou sócio-historicamente específico) fosse não apenas heterogêneo, mas até mesmo composto por elementos conflitantes.

Apoiado em um realismo crítico pragmaticamente fundamentado,² este artigo apresenta os resultados de uma pesquisa de caráter bibliográfico a respeito da mesma temática a que fiz alusão há pouco. Embora recuse a sugestão ingênua de que este seja um problema posto apenas recentemente pelo pensamento social e reconheça que traçar um histórico da questão, mesmo que parcial, não possa deixar de ter seu interesse, opto, neste texto, por dar foco à crítica relativamente mais recente, e muito em voga entre aqueles que discutem os novos rumos da ciência social, que Bernard Lahire propõe fazer da teoria da ação daquele que é, inquestionavelmente, um dos maiores expoentes da sociologia hodierna – Pierre Bourdieu. Não obstante essa crítica de fato se estenda a outros aspectos da obra do último, porque estes se provaram menos imediatamente interessantes para os propósitos deste artigo em particular, me deterei na exposição a)

¹ Eu poderia continuar por muito tempo com os qualificativos, é claro. Espero que não se entenda mal minha economia.

²Ver a seção seguinte intitulada “Preâmbulo Epistemológico e Metodológico”

de como a questão a respeito da coerência ou incoerência interna das disposições se articula com as questões a respeito do peso relativo do passado do ator em sua configuração e a respeito de seu caráter consciente ou inconsciente; b) de qual a posição de ambos os autores quanto a cada um desses pontos, segundo o que pude depreender da leitura de algumas de suas obras; c) de como Lahire reconstrói a posição de Bourdieu quanto esses mesmos pontos e em quê ela se aproxima ou se distancia de minha própria conta a esse respeito. Nisso, apontarei as convergências e divergências que discriminei entre os esquemas de cada um dos autores e seus possíveis problemas teóricos – isto é, os problemas de coerência entre as proposições que compõem seus esquemas.³ Por fim, julgo o alcance que a crítica de Lahire a Bourdieu parece ter sob a luz dessa análise e exponho como, a meu ver, este debate específico poderia contribuir para o trato futuro da questão.

PREÂMBULO EPISTEMOLÓGICO E METODOLÓGICO

Considero um ponto essencial para qualquer empreendimento que se proponha a produzir algo como um “conhecimento confiável” acerca de um dado fenômeno decompor, examinar e expor a posição epistemológica em que se fia.

³ Pretendo endereçar os possíveis problemas empíricos (de verificação) dessas proposta em trabalho futuro.

Me apoiando no que chamo de um realismo crítico pragmaticamente fundamentado, posição epistemológica que mescla elementos das epistemologias de Wilfred Sellars e William James, acredito acompanhar o movimento que Foucault distingue na história da Teoria do Conhecimento no Ocidente, em que se tende a abandonar os questionamentos acerca de qual seria o caminho mais seguro para a verdade frente à questão acerca de qual o caminho aleatório para verdade (FOUCAULT, 1979, p.155). A seguir, delineio esse arranjo particular e elucido o que quero dizer com isso. Começo pelo que de Sellars me apropriei.

Em fins da década de 1950, Wilfrid Sellars avança o ataque, sugerido por Ludwig Wittgenstein, ao que chama “estrutura conceitual da dadidade”, estrutura conceitual esta que povoaria as filosofias fundacionalistas do conhecimento até então. O fundacionalismo epistêmico é a tese de que haveria algo como conhecimentos primitivos que não são obtidos por meio de um raciocínio inferencial que parte de quaisquer outros conhecimentos e dos quais todos os demais conhecimentos dependem genética e validativamente (MURCHO, 2008, p.XXXIV). Uma imagem que representa bem essa posição epistemológica é, aos moldes de um dos mais famosos mitos védicos, a de uma tartaruga que sustenta um elefante. Nessa ilustração, a tartaruga representaria o nosso conhecimento não inferencial e o elefante, o nosso conhecimento inferencial. Abaixo da tartaruga, o chão em que ela pisa, representando a realidade em que o conhecimento não inferencial se basearia. Um fundacionalismo deste tipo contraria o que comumente se chama “coerentismo epistêmico”, tese segundo a qual todas as crenças se justificariam entre si em rede, não havendo algo como crenças absolutamente fundamentais, no sentido de não serem justificadas por outras (MURCHO, 2008, *idem*). A imagem que melhor representaria esta posição epistemológica seria a de uma serpente flutuante que morde o próprio rabo.

Segundo Sellars, porque apenas o que é proposicional (e, portanto, conceitualmente articulado) pode servir como justificação ou pode demandar uma justificação, também apenas o que é proposicional pode ter papel inferencial de premissa ou conclusão e, portanto, constituir conhecimento (BRANDOM, 1997, pp.122-3,8). Não haveria a possibilidade, em consequência, de haver um estrato do conhecimento autônomo em face da linguagem ou, portanto, independente da vida em sociedade responsável pela inserção do sujeito do conhecimento no universo de linguagem e que permite, inclusive, que ele ascenda a esse status de sujeito cognoscente (BRANDOM, 1997, p.162).

Isso não implica, porém, como pode a princípio nos parecer, que Sellars adote uma justificação coerentista do conhecimento empírico. Em realidade, o autor é bastante explícito quanto a rejeitar a imagem estática do conhecimento que demanda o alinhamento seja ao Fundacionalismo, seja ao Coerentismo e que opõe ambas as propostas como sendo inconciliáveis entre si (BRANDON, 1997, *idem*). Para ele, o conhecimento empírico “*é racional, não por ter uma fundação, mas por ser um empreendimento autocorretivo [self-correcting] que pode colocar qualquer afirmação em questão, embora não todas simultaneamente*” (SELLARS, 2008, p.83).

A imagem do conhecimento empírico que Sellars propõe não é, portanto, a do elefante sobre a tartaruga que pisa no chão ou a da serpente flutuante que morde o próprio rabo, mas – se não avanço uma metáfora muito imprecisa – a de um círculo vertical de elefantes sobre tartarugas sobre elefantes etc. que se rearranja, perde ou ganha novos animais caso a pisada de um deles no chão o exija.

Retorno, mais adiante, à importância da qualificação de se poder colocar qualquer crença em questão, embora não todas as crenças sustentadas simultaneamente. Por enquanto, basta notar que essa concepção sellarsiana do conhecimento pode ser compatibilizada tanto com uma justificativa a la Bhaskar, que se apoia num argumento transcendental de que a ciência é possível (BHASKAR, [1975]1978) – coisa que particularmente não acho que seja interessante (novamente, nesse caso, explico-me mais adiante) –, quanto com uma teoria da verdade pragmatista a la James (JAMES, 1907). Exibo, a seguir, o que desta interessa para minha própria alternativa epistemológica:

William James sugere que, longe de ser a imagem da verdade como “*uma relação estática e inerte*” a única possível, tudo indicaria que ideias verdadeiras fossem mais exatamente consideradas como aquelas que, *até o momento*, auxiliassem seu sujeito a entrar numa relação eficaz (do ponto de vista de seus próprio propósitos) com outras partes de sua experiência.

Seria, portanto, mais exato supor que a veracidade “*acontece a uma ideia*” e que ela é algo não da ordem lógica, mas da ordem dos eventos que, como tal, é causado por eventos (JAMES, 1907, pp.28,34,80). A esse evento que lhe é causa James chamaria processo de verificação da ideia (JAMES, 1907, *idem*).

O imperativo de se garantir a veracidade de ideias seria não “*uma façanha auto-imposta ao intelecto*” ou “*um comando vazio*” que, inesperado, emergiria como que do nada, mas, em realidade, uma consequência do fato de haver excelentes razões práticas para se ter sempre acessíveis ideias verificadas (JAMES, 1907, pp.81,85). As ideias verificadas têm potencial como instrumentos para a ação na medida em que maximizam

as chances de que seu sujeito opte e siga um curso de ação mais eficaz de acordo com os fins a que visa se as mobilizar (JAMES, 1907, p.81). Esta é sua utilidade. Quando uma “verdade” e uma “falsidade” não importem em nada para uma situação concreta, elas têm o mesmo valor – isto é, valor nenhum (JAMES, 1907, p.93). Tome, por exemplo, duas explicações para a queda de uma maçã duma árvore: a) a maçã caiu da árvore graças a uma força de atração entre instâncias do real dotadas de massa (instâncias extensas) a que podemos chamar “gravidade”; b) a maçã caiu da árvore graças ao fato de que um dos gnomos invisíveis que habitam o centro da terra subiu à superfície, escalou essa última com o propósito de derrubar a maçã e de levá-la ao seu povo faminto que vive sob o jugo de um império de anões igualmente invisíveis, conquanto consideravelmente maiores e mais dados à vida em cavernas. Ali onde a primeira explicação impuser obstáculos à tomada de um curso de ação eficaz, ao passo que a outra não, a segunda tem mais chances de ascender ao status de verdade. Ali onde o contrário é o que ocorre, a primeira tem mais chances de ascender ao status de verdade. Ali onde ambas têm a mesma valia, seu status de verdade ou falsidade não importa.

Nota-se que, de acordo com a proposta de James, o limite da lapidação de uma ideia seria não a *realidade*, mas, sempre, a *experiência* do sujeito cognoscente. Essa posição tem, portanto, a vantagem de ser compatível tanto com a tese de que a verdade e a realidade estejam, como a experiência, em mutação, quanto com a de que, inversamente, não o estejam (JAMES, 1907, p.90).

Recorrendo a essa ideia de veracidade jamesiana, tem-se a vantagem de poder, justificadamente, suspender julgamento quanto à dúvida cética clássica – o questionamento acerca da existência de um mundo extramental independente – e para tudo o que uma tal crença implica a nível da razão teórica; mas, a nível da razão prática, agir como se acreditasse que ela é irrelevante. Eis a razão pela qual a prefiro à alternativa de Roy Baskhar. Esta última, ao contrário da primeira, nos obriga a apostar em que no valor do argumento transcendental em que se fia.

Quanto ao interesse que vejo na sugestão de Sellars de que se pode pôr qualquer crença de nosso sistema de crenças em questão, mas não todas ao mesmo tempo, ele diz respeito menos a um ditame da natureza da relação entre sujeito cognoscente, mundo e conhecimento, como é o caso para seu propositor, e mais com uma questão, novamente, de utilidade versus economia de esforço. De certo, embora possamos – e, acredito, devamos – concordar com que haja uma certa solidariedade entre as crenças de um sujeito cognoscente, se ele é instado a abandonar certos elementos de seu sistema de

crença por razões práticas, mas não todos, é apenas sensato presumir que a parte do sistema de crenças que não precisou ser descartado importe na conformação da nova crença a ser adquirida/produzida.

Munida da herança desse casamento arranjado entre Wilfrid Sellars e William James, acredito que os resultados da pesquisa teórica que seguem, frutos do recurso despretensioso ao crivo das exigências de coerência interna e ao tribunal da (minha) experiência, estejam tão isentos quanto possível da acusação de serem rebentos também de um realismo ou de um empirismo ingênuos.

Afora isso, cabe aqui, ainda, tentar a justificativa da seleção das obras a ser consideradas neste trabalho. Já disse, anteriormente, que o grau de sistematicidade na tematização do objeto desta monografia foi o grande critério a guiar a eleição das obras desses autores que mereceriam um exame mais detido. Houve, é certo, uma economia de textos que se deveu à relativa escassez de tempo face a que me vi. Embora esse mesmo fator interfira, creio, em qualquer trabalho científico feito em condições normais – que não são ideais –, ele não pode deixar de ser limitante num grau especial para pesquisadores neófitos. Não pretendo, com isso, propriamente justificar as faltas em que provavelmente incorri graças a não ter sido capaz de dar conta da totalidade das obras disponíveis de cada um dos autores e de seus comentadores – mas talvez seu reconhecimento e explicação me permitam diminuir meu demérito.

Bom, dado esse entrave que não pude contornar, avaliei que seria mais adequado fazer a eleição das obras de Bourdieu e Lahire da seguinte forma: em primeiro lugar, teria de garantir que os textos em que o cerne de suas propostas teórico-metodológicas estava melhor reunido fosse tão finamente analisados quanto possível. Isso determinou que me debruçasse com especial atenção, de um lado, sobre “Homem Plural: os determinantes da ação” ([1998] 2002) e “El espíritu sociológico” ([2005] 2006), e de outro, sobre “O Senso Prático” ([1980] 2009), “An Invitation to a Reflexive Sociology” (1992) e “Meditações Pascalianas” ([1997] 2001), que fazem certas qualificações mais atuais às teses apresentadas na primeira obra. Em segundo lugar, porque as duas obras anteriormente citadas de Lahire deixam a desejar no que tange às ilustrações empíricas das teses que ele põe contra o modelo bourdieusiano da prática, tive de dar atenção especial “Retratos Sociológicos: disposições e variações individuais” ([2002] 2004) e a “A cultura dos indivíduos” ([2004] 2006). Sendo “A distinção: crítica social do julgamento” ([1979] 2008) de Bourdieu não apenas a obra à qual a última dessas obras de Lahire anteriormente citadas quer responder, mas também a compilação de seu reconhecido maior esforço empírico, dei a ela, também, especial atenção. Informações

encontradas em outras obras desses autores, bem como comentários relevantes de outros autores - estes reunidos bastante a-sistematicamente e bem de acordo com meu gosto pessoal, confesso –, foram usados eventualmente e de acordo a necessidade ou o interesse que minha argumentação provasse que havia nisso.

LAHIRE

Bernard Lahire se alinha à sociologia relacional e disposicionalista de Bourdieu⁴ na medida que aquiesce à tese de que conhecer o processo de inter-relação dialética

⁴ Ver seção “Bourdieu” deste trabalho para uma caracterização mais completa desse programa.

entre as dimensões subjetiva e objetiva da realidade social (discriminável, a primeira, como sendo o patrimônio de esquemas de ação incorporado por agentes sociais e a segunda, como sendo o contexto de ação de agentes sociais) é essencial para dar conta da gênese e da configuração desses mesmos elementos em sua particularidade histórica e, assim, da gênese e da configuração da agência e da estrutura sociais em geral.⁵ Esse alinhamento é, no entanto, como ficará claro ao longo de minha exposição, apenas parcial e o autor desenvolve sua própria proposta teórico-metodológica valendo-se de suas incursões em certa literatura psicológica, sociolinguística, antropológica e filosófica que lhe dá insumos à crítica do projeto do outro.

De fato, tudo indica que seu programa de sociologia psicológica, ou de sociologia em escala individual, pode ser visto, sem prejuízos, como uma parte mais radicalmente contextual ou situacionista do programa mais amplo de uma sociologia disposicional.⁶ Longe de substituir a produção de conhecimento a partir das variantes mais macroanalíticas dessa tradição (o que seria o caso do trabalho de Bourdieu), a proposta de Lahire serviria – ao lado destas, bem como face a estas – ao enriquecimento de suas conclusões (LAHIRE, [2002] 2004, pp.X,44; LAHIRE, [2004] 2006, p.593,618).

Sem negar a importância que possam ter modelos relativamente mais abstratos para simplificar um determinado conjunto de relações sociais e históricas, Lahire quer escapar do que reconhece como sendo hipersimplificações do tipo em que ordinariamente se decai graças à tomada inadequada desses modelos pela conta mais exaustiva possível realidade a que se referem (ver, p.ex, LAHIRE, [2002] 2004, pp.XI-XII; LAHIRE [2005] 2006, pp.78-79,82,84,86-88). Para tanto, ele insiste em que se deva atentar para os efeitos da escala de observação e dos demais instrumentos conceituais e metodológicos sobre a configuração de uma imagem da realidade empírica a ser analisada, bem como toma para si a tarefa de opor uma conta mais microanalítica de realidades sociais às mais comuns e legitimadas versões tendencialmente macroanalíticas (p.ex. recurso a realidades subjetivas e intra-subjetivas ali onde em geral se recorre a realidades intersubjetivas etc.).

⁵ O acordo de Lahire com a tese é facilmente reconhecível em diversas passagens de sua obra em que rejeita energicamente a ideia de que dizer que a realidade social é um construto social e histórico seja equivalente a sugerir que ela seja uma construção meramente simbólica e/ou meramente subjetiva (seja unicamente por ação consciente, seja unicamente por ação inconsciente, seja em qualquer ponto da miríade entre esses extremos), meramente material e/ou meramente objetiva, facilmente transformável ou absolutamente durável (ver, p.ex., LAHIRE, [2005] 2006, p.94-96,100-104).

⁶Esse diagnóstico ecoa a tese defendida em PONTES, 2009, p.15, bem como em Vandenberghe, 2010, p. 91.

Lahire nega veementemente o interesse em supor que haja algo como um vácuo em relação ao social, tal como um espaço mental ou uma primeira natureza intocados pela socialização (LAHIRE, [1998] 2002, pp.197-199,608; LAHIRE [2005] 2006, p.117).⁷ Em consequência, sua sociologia psicológica nada mais é que uma análise do social individualizado, isto é, do social incorporado por *indivíduos empíricos*⁸ em sua trajetória espaciotemporal. A metáfora a que o autor recorre com frequência para se referir a esse *modus*⁹ específico da realidade social – e que, creio não ser errôneo supô-lo, poderia ser usada para qualquer desses *modi*, isto é, para qualquer “parte” da realidade social que não o “todo” –, a metáfora da “dobra” ou “dobradura” do tecido social (ver, p.ex., LAHIRE, [2002] 2004, p.X; LAHIRE [2005] 2006, p.117), é bastante esclarecedora das imagens de sociedade e indivíduo que sustenta. Em suas dimensões subjetiva e objetiva, instituições, grupos, classes, tipos de interações etc. – os objetos sociológicos hegemonicamente usados e reconhecidos (LAHIRE, 2002 [1998], pp. 197-199; LAHIRE, [2005] 2006, p.117) –, seriam como dobras específicas do tecido social para cujo acesso são precisos instrumentos analíticos específicos e distintos daqueles necessários para evidenciar os processos que dizem respeito às dobras relativamente mais compactas – e *sempre singulares*¹⁰ – que são os indivíduos empíricos e a intra-individualidade.¹¹

Os trechos que seguem servem especialmente bem à explanação do mesmo ponto:

⁷ Sobre a difusão da sensação e da crença de que o íntimo e o singular são de uma natureza distinta e independente do social, e até mesmo essencialmente oposta a ele, o autor a terá por um efeito do avanço da diferenciação social e, portanto, das trajetórias sociais que acumulam o encontro de uma multiplicidade de determinismos socializadores. Livrar-se desse mito seria, ao seu ver, inquestionavelmente benéfico para o “*progresso do conhecimento*” (LAHIRE, [2002] 2004, p.XII). Em entrevista à Nathan Université, conduzida por Philippe Wozniak, em 1998, Lahire diria “*sou determinista tanto quanto se pode ser em ciências sociais... É claro, penso que os comportamentos, percepções e pensamentos dos seres sociais se explicam, de parte a parte, pelos elos sociais passados e presentes que os constituíram. Mas, explico, na obra O Homem plural, que não se pode prever tão facilmente os comportamentos humanos tanto quanto os acontecimentos físicos ou químicos. De fato, comparo cada ser social singular a uma folha de papel dobrada ou amassada. Somos todos relativamente singulares, mesmo quando somos constituídos socialmente.*” (LAHIRE;WOZNIAK, [1998] 2009, pp.174-175).

⁸ A expressão é de Louis Dumont ([1966] 1992) e não sugere, vale frisar, como o fez o próprio Lahire – embora haja traçado, na ocasião, uma imagem pouco sensível do individualismo metodológico (LAHIRE, [2002] 2004, p.320) –, qualquer coisa como um indivíduo asocial.

⁹ Uso, aqui, a expressão de Espinosa (SPINOZA, [1632-1677] 2010). Para mais informações, ver a seção “Excurso teórico” deste trabalho.

¹⁰ A necessária e incontornável singularidade dobras individuais do social – condição esta válida mesmo para as dobras menos compactas como aquelas anteriormente referidas, diga-se de passagem – se explicaria, por um lado, pelo fato de que correspondem ou têm provado corresponder, empiricamente, a instâncias com limites objetivos (p.ex. o indivíduo humano empírico sempre tem limites corporais para suas capacidades, mesmo quando consideramos casos de “extensão do corpo”, de “membro fantasma” etc.) e, por outro – coisa que é dependente da ocorrência ponto anterior –, por efeitos de trajetória social.

¹¹ Creio que a metáfora peque apenas por sugerir uma anterioridade do social em relação ao individual que não faz jus ao esquema processual e relacionista do autor. O próprio Lahire discordaria de mim, no entanto (ver LAHIRE, [2005] 2006, p.117)

“Os procedimentos estatístico de equivalência, devido à necessidade de codificação, assim como as operações de tipificação da sociologia mais qualitativa, desindividualizam os fatos sociais e oferecem uma versão desdobrada (com abstração das singularidades individuais do social. No início do século, Simiand formulou, segundo Marx, essa necessidade e mesmo esse ‘dever’ de abstração, em um texto sobre o método histórico e as ciências sociais. Classicamente, acede-se a este ou aquele fato social dessingularizando-o, isto é, distanciando-o dos indivíduos singulares e extraindo todos os aspectos considerados secundários. (...) Simiand estava certo ao defender essa abstração, necessária se quisermos captar certas regularidades e invariâncias sociais e históricas. No entanto, se admitirmos que o mundo social não se apresenta exteriormente aos indivíduos e não vive interiormente neles de forma desdobrada, mas existe no estado dobrado ou comprimido, isto é, sob a forma de combinações matizadas e concretas de propriedades contextuais e disposicionais, na apreensão dos fatos sociais, podemos tentar levar em conta esse fato na medida do possível” (LAHIRE, [2002] 2004, p.X)

“Nessa versão ‘dobrada’ da realidade que pretendo elaborar, o indivíduo não é redutível a seu protestantismo, ao seu pertencimento de classe, a seu nível cultural ou a seu sexo. É definido pelo conjunto de suas relações, compromissos, pertencimentos e propriedades, passados ou presentes. Nele, sintetizam-se ou se combatem, combinam-se ou se contradizem, articulam-se ou coexistem de forma mais ou menos pacífica, elementos e dimensões de sua cultura (no sentido amplo do termo) que, em geral, são estudados separadamente pelos pesquisadores na área das ciências sociais. (...) Após ter dobrado o social, pode ser útil dobrá-lo de novo. Essa versão dobrada do mundo social não substitui a versão desdobrada, mas a longo prazo permite torna-la mais complexa.” (LAHIRE, [2002] 2004, p.XI)

O sentido geral da proposta teórico-metodológica de Bernard Lahire, inclusive no que tange à questão específica à qual pretendo que este trabalho seja dedicado, já pode ser encontrado em “Homem Plural: os determinantes da ação”. A proposta seria desenvolvida em suas obras posteriores, mas opto por partir desse núcleo conforme nessa obra exposto, adicionando as qualificações feitas alhures quando julgar oportuno.

Já neste trabalho de 1998, o autor dirá que as teorias da ação em Ciências Sociais se posicionariam, em geral, em um dos polos de cada uma das seguintes dicotomias:

- (1) de um lado, haveria aquelas teorias que se restringem à caracterização das disposições do ator social como sendo **internamente coerentes** ou que, pelo menos, privilegiam sua caracterização nesses termos e, de outro, as que se restringem à caracterização das disposições do

- ator social como sendo **internamente incoerentes** ou que, novamente, pelo menos privilegiam sua caracterização nesses termos;
- (2) por um lado, haveria aquelas teorias que advogam haver um papel determinante para o passado do ator na configuração de sua ação, e, por outro lado, aquelas abordagens que diminuem a importância do passado do ator para a configuração de sua ação (note que esta controvérsia implica a oposição, de um lado, daqueles que reduzem a caracterização das disposições do ator social como sendo **duráveis frente as incursões do presente** ou que pelo menos privilegiam sua caracterização nesses termos e, de outro, daqueles que reduzem a caracterização disposições do ator social como **joguete das incursões do presente em sua atualização** ou que pelo menos privilegiam sua caracterização nesses termos);
- (3) e, por fim, de um lado, haveria aquelas que se restringem ao retrato da ação social como sendo inconsciente, infra-consciente ou não consciente, como **resultado de um ajuste pré-reflexivo à situação** e, de outro, aquelas que se restringem à caracterização da ação social como sendo **consciente e voluntária**¹² (LAHIRE, [1998] 2002, p.10).

Esses três pontos de debate não são solidários entre si em um grau absoluto, mas a adoção de uma certa posição em cada um deles sugere que posição provavelmente se tomaria nos outros dois. Por exemplo, sempre que nos deparamos com uma situação diferente daquela em que um ator social vive, ao longo do tempo, apenas num espaço social homogêneo e imutável, a questão do peso relativo das experiências passadas e da situação presente na configuração da ação social (ponto 2) importa para a questão da

¹²Se aqui Lahire sugere que uma teoria da ação consciente tenha de envolver uma concepção voluntarista da ação, coisa que não acho que seja o caso, ele parece felizmente não ter avançado esta conclusão ao longo de sua obra. Lahire diz das declarações anti-deterministas que floresceriam à época em que escrevia “Homem Plural: os determinantes da ação” deduziam ingenuamente da atividade permanente de construção do mundo social pelos atores (atividade de percepção, de interpretação, de representação etc.) a ideia de uma liberdade fundamental destes, confundindo, assim determinismo e passividade, agindo como se não supusessem uma certa determinação e um certo empenho ‘pessoal’ por parte dos atores (LAHIRE, [1998] 2002, p.199). A resistência das pessoas em aceitar a ideia de um determinismo social seria, ao seu ver, consequência, em primeiro lugar, da impossibilidade de reduzir um contexto social a uma série limitada de parâmetros pertinentes que permitiriam prever um comportamento social, como no caso das experiências químicas e, em segundo lugar, da pluralidade e incoerência interna dos atores (porque o ator é plural e porque sobre ele são exercidas ‘forças’ diferentes segundo as situações sociais na qual se encontra, ele pode apenas ter o sentimento de uma liberdade de comportamento) (LAHIRE, [1998] 2002, p.200). Isto não significa que o sociólogo não pudesse fazer uma tal redução ou que não devesse fazê-lo em certas ocasiões, mas apenas que não deve enganar-se acerca de seu uso (LAHIRE, [1998] 2002, idem).

incoerência ou coerência interna do ator social (ponto 1) (LAHIRE, [1998] 2002, p.47). Ainda, não é possível julgar como sendo ilusória ou procedente uma caracterização de si que veicule um ator social estudado a respeito de sua incoerência ou coerência interna (ponto 1) sem sugerir algo de sua posição no que tange ao caráter consciente ou não consciente da ação social (ponto 3). O próprio Bourdieu reconheceria isso, como é possível depreender do seguinte trecho:

“O conceito de habitus tem por função primordial lembrar (...) que nossas ações possuem mais frequentemente por princípio o senso prático do que o cálculo racional, ou que, contra a visão descontinuísta e atualista da ação [note, aqui se diz algo do ponto 2] tão comum à filosofia da consciência (e cuja expressão paradigmática se encontra em Descartes) e às filosofias mecanicistas (basta lembrar par estímulo resposta), o passado permanece sempre ativo nas ações por ele produzidas [aqui, fala-se da conexão entre ponto 2 e ponto 3]; ou ainda que, contra a visão atomista proposta por certa psicologia experimental, ligada às análises das atitudes separadas (estéticas, afetivas, cognitivas etc.) e contra a representação (autenticada por Kant) que opõe os gostos nobres, ditos “puros”, e os gostos elementares, ou alimentares, os agentes sociais possuem, com muito maior frequência do que se poderia esperar, disposições (gostos, por exemplo) mais sistemáticas do que se poderia acreditar [aqui, temos algo sobre conexão entre ponto 2 e ponto 1]” (BOURDIEU, [1997] 2001, pp.78-9).

Essa potencial conexão que há entre as três questões anteriormente listadas denuncia o interesse em se apresentar o juízo do autores a respeito de cada uma delas. É isso o que buscarei expor a seguir a respeito do esquema teórico-metodológico, conforme o pude depreender de minhas leituras pessoais.

No que diz respeito à controvérsia sobre a coerência ou incoerência interna do ator social, Lahire diz que ambas as posições mais comumente adotadas nas Ciências Sociais a esse respeito – discriminadas por mim há pouco – pecam pela inatenção ao fato de que esta questão nunca seria uma de coerência ou incoerência absolutas, mas sim de grau (LAHIRE, [1998] 2002, p.27). Esse grau de coerência ou incoerência deveria ser determinado a partir de observações empíricas caso a caso (LAHIRE, [1998] 2002, idem). A multiplicidade e a probabilidade de incoerência intrasubjetiva relativas, como a multiplicidade e incoerência intersubjetiva relativas, aumentariam, segundo ele, com o grau de diferenciação da sociedade considerada (LAHIRE, [1998] 2002, pp.25,27; LAHIRE, [2004] 2006, p.26). Ele concederá, porém, que mesmo em sociedades altamente diferenciadas, - e nisso Lahire se inspira nas conclusões de Maurice Halbwachs (HALBWACHS, [1925] 1976) -, ainda haveria a possibilidade de

vigerem instâncias homogeneizantes, isto é, instâncias que reproduzissem as condições de socialização típicas de uma sociedade fracamente diferenciada (p.ex. grupos profissionais) (LAHIRE, [1998] 2002, pp.27-8). Seu ponto é, portanto, o de que a maior ou menor variação e coerência internas das disposições de um ator social é - conforme muito bem formulou outro trabalho de comparação entre os esquemas de Lahire e Bourdieu - “*função do nexa historicamente variável de suas múltiplas forças socializadoras*” (Pontes, 2009, p.26).

Para Lahire – como seria aproximadamente o mesmo o caso para a conta que Bourdieu dá da questão – a coerência do *habitus* que cada ator pode ter interiorizado depende, por um lado, da coerência dos princípios de socialização aos quais esteve sujeito, coisa que remete à coerência da situação objetiva em que se encontra e se encontrou; e, por outro, duma propensão, da parte dos atores, de evitar situações que apareçam a suas consciências como contrariando muito forte ou duravelmente seu programa de socialização incorporado (LAHIRE, [1998] 2002, pp.31,48). Lahire se distanciaria de Bourdieu, porém, na medida em que nega que haja, em geral, a possibilidade de evitar esse tipo de confronto objetivo e sustenta, inclusive, que essas situações sejam bastante comuns (LAHIRE, [1998] 2002, p.48). A seu ver, o ator poderia – e isso tão mais provavelmente quanto mais diferenciada fosse sua situação objetiva – efetivamente experimentar, *simultânea* ou *sucessivamente*, numa pluralidade de situações sociais não só não-homogêneas, como até mesmo (parcial ou completamente) incongruentes e, em consequência dessa exposição efetiva, poderia – não corrigir sucessivamente seus esquemas de ação, sentimento e pensamento para formar, a partir de um todo homogêneo anterior, um novo todo homogêneo (como lhe parecia querer Bourdieu) –, mas estocá-los em sua forma heterogênea e mesmo internamente contraditória (LAHIRE, [1998] 2002, p.31).

É na capacidade para encontrar – pratica e globalmente e não intencional e analiticamente – a semelhança entre a situação presente e experiências passadas incorporadas sob a forma de resumos de experiência que o ator pode mobilizar as “competências” que permitiriam, de acordo com o esquema de Lahire como com o de Bourdieu, que o ator agisse de maneira mais ou menos eficiente (LAHIRE, [1998] 2002, p.69). Esse raciocínio prático do tipo ‘isso se parece com’ é, comumente, aproximativo e variável, podendo perfeitamente bem negligenciar certos traços da situação em curso para reter apenas um esquema relacional geral, como também se ater a um detalhe totalmente descontextualizado do conjunto da situação (LAHIRE, [1998] 2002, pp.69-70). Não seríamos, todavia, sempre guiados assim – poderíamos ainda, é

claro, realizar atos reflexivos e conscientes, como também inibir conscientemente determinados esquemas de ação, com técnicas de domínio de si (LAHIRE, [1998] 2002, pp.67-8,74).

Em obra publicada 2005 – falo de “L’esprit sociologique” -, Lahire faria a seguinte qualificação a respeito do caráter consciente ou in/não/pré-consciente da ação social perpetrada por um indivíduo empírico humano: na maior parte das vezes, o ator social estaria “*globalmente ‘consciente’ de lo que hace (‘sabe’ que está enseñando, comendo, cocinando, leyendo o escribiendo) pero no puede ser ‘consciente’ de todo lo que hace, de la forma em que lo hace, del conjunto de gestos, saberes y saberes-hacer que pone a obrar em su actividad, etc. Actúa sin tener necesariamente conciencia de sí como ser actuante*” (LAHIRE, [2005] 2006, p. 137).

Seria raro, porém, ele insiste, que os atores fizessem escolhas predominantemente reflexivas, isso graças:

- 1) A algum nível de urgência – variável e raramente absoluto – que requer qualquer situação prática;¹³
- 2) Ao fato de haver saberes e práticas que não são catalogados, identificados ou nomeados (em uma palavra objetivados) socialmente; que não são ligados a tempos e lugares específicos e relativamente autônomos; ou que são sustentados por uma instituição e o fato de que os atores as podem perceber, distinguir e declarar muito mais facilmente quando o são (lahire, [2005] 2006, pp.138-139);
- 3) Ao fato de que algumas pequenas práticas e pequenos saberes envolvidos na condução de práticas e saberes maiores podem ser mais facilmente ignoradas, e isso tanto mais quando são apenas meios para alcançar outros fins ou quando são elementos secundários e anexos frente outras atividades, estas atividades sendo as principais – o que envolveria tanto questões de legitimidade, quanto questões de modo de inserção no curso de ação (LAHIRE, [2005] 2006, pp.141-142);
- 4) Em quarto lugar, - coisa que parece estar muito solidária da segunda razão por ele discriminada - ao fato de que as estruturas narrativas cultural e habitualmente disponíveis para os atores em geral não permitem sair da grande linha lógica do relato para que se dê atenção a ações e saberes que tratam de detalhes técnicos de práticas concretas sem que se provoque a

¹³Esse ponto será melhor desenvolvido mais adiante.

sensação de incoerência e incompreensibilidade (LAHIRE, [2005] 2006, pp.143-144);

- 5) E, por fim, ao fato de que, em cada esfera de relação social, haverá práticas e saberes mais legítimos e em que se pensa de maneira mais espontânea quando se está naquele universo (LAHIRE, [2005] 2006, p.149).

Embora Lahire amiúde frise a importância da participação ativa do sujeito no permanente trabalho de compromisso simbólico e afetivo necessário para que seja exitosa a interiorização nele de disposições¹⁴ (ver, p.ex., LAHIRE, [2005] 2006, p.194) –, na grande maioria dos casos, a situação decidiria – ou talvez fosse mais exato dizer, “teria mais peso em decidir” – sobre isso (LAHIRE, [1998] 2002, p.53).

Não obstante isso, Lahire aposta em que o *hábito não reflexivo* – variante mais comum da ação, ou, para ser mais exata, que mais comumente predomina num curso de ação – é frequentemente retificado, corrigido e controlado pelo desencadeamento situacional de *hábitos de reflexão* no próprio tempo da prática, pois as circunstâncias da ação raramente permitiriam que a consciência se ausentasse completamente.¹⁵ Ao ver de Lahire, quando as forças do presente exigem dos atores sociais ação, sentimento e pensamento de que não dispõem, a solução invariavelmente adotada seria a de encontrar *reflexivamente* outra maneira de continuar a viver que fosse tão menos ineficientemente quanto fosse possível (LAHIRE, [1998] 2002, pp.59-60).¹⁶ Quando a uma dificuldade prática se seguisse um improviso mais reflexivo ter-se-ia, então, que, longe de sobrecarregar a ação ou até de a paralisar, a reflexão regularmente a facilitaria e permitiria que ela retornasse a seu curso normal (LAHIRE, [1998] 2002, p.77).

Ainda, afora as reflexões impulsionadas por ineficácia da ação pré-reflexiva, haveria casos em que a ação, por si só, permitiria o planejamento detalhado e a consulta

¹⁴Há que se ter em mente que dizer de um ator social que ele é participante ativo não implica dizer que ele seja necessariamente um participante consciente (LAHIRE, [2005] 2006, p.256).

¹⁵Baseando-se no trabalho de Charles Camic sobre a noção de “hábito”, segundo o qual esta, em sociologia, havia sido reduzida à ideia de “reação a estímulo não-reflexiva” e havia tido seu estudo abandonado à psicologia graças a uma estratégia historicamente pertinente para garantir seu status de disciplina autônoma frente àquela outra, Lahire acredita que a sociologia hoje deve, “*se não quiser viver com uma concepção ultrapassada da psicologia enquistada nas suas teorias da ação, da emoção e da cognição*” (LAHIRE, [1998] 2002, p.76), refazer os laços com essa disciplina. Argumentando que a noção de “hábito”, diferentemente da de “habitus”, permite dar conta de ações reflexivas como de não-reflexivas, Lahire defende o uso daquela expressão em lugar desta (LAHIRE, [1998] 2002, pp.75-76).

¹⁶O autor não se detém sobre a questão de se o que ocorre frente à primeira ineficácia é mesmo um impulso reflexivo, posto que este poderia se seguir não de um primeiro erro, mas de um esgotamento anterior de todas as alternativas de curso de ação pré-reflexiva que poderiam servir ao contexto, mais com menos probabilidade que a primeira. Creio que responder a esse tipo de questão genética seja bastante relevante para desenvolver qualquer teoria da prática. Bourdieu, similarmente, em geral silencia a esse respeito. Em “Meditações Pascalianas” ([1997] 2001), porém, encontramos, conquanto apenas muito *en passant*, a proposição de que a revisão e a rejeição de disposições ocorra apenas em casos de *fracasso repetido* (BOURDIEU, [1997] 2001, p.166).

de plano concomitante à sua realização (LAHIRE, [1998] 2002, pp.135-6). As práticas de escrita doméstica como lembretes, recados, listas, agendas, livros contábeis, mapas, itinerários, diários, casos em que Lahire toca ao longo de praticamente toda sua produção científica, por exemplo, envolveriam necessariamente esse tipo de processo consciente. Em realidade, a questão da intencionalidade ou da não-intencionalidade, bem como da consciência ou da ausência de consciência, não se coloca, para Lahire, de maneira geral ou absoluta na ação, mas depende sempre da sequência da ação considerada (LAHIRE, [1998] 2002, p.152). A própria atividade reflexiva, ademais, supõe algum engajamento pré-reflexivo na prática (LAHIRE, [1998] 2002, p. 122). A julgar pelos casos empíricos discutidos por Lahire, para ele haveria menos intencionalidade e consciência na ação quando esta fosse extremamente curta em duração ou extremamente longa, e/ou quando esta fosse extremamente simples ou extremamente complexa e/ou quando esta fosse extremamente rotineira/banal ou extremamente não-ordinária (LAHIRE, [1998] 2002, pp.152-3). De um lado, o caso extremo “do esportista que não decide bater na bola” (LAHIRE, [1998] 2002, p.152); de outro, o caso extremo do curso de ação que se inicia na escola primária e termina na elevação à condição de presidente dos Estados Unidos. Aos cursos de ação medianos no que tange a essas propriedades corresponderiam graus medianos de consciência e intencionalidade.

A capacidade de ativar um hábito reflexivo nesses moldes, e, em especial, de julgar e mesmo corrigir, graças a isso, uma ação corrente para que se adapte melhor às exigências contextuais,¹⁷ sugere que possa haver uma incoerência no esquema teórico de Lahire quanto ao ponto que segue:

Em “Homem plural: os determinantes da ação”, o autor é explícito quanto a acreditar que, quando uma determinada situação evocasse apenas algumas das disposições com que o ator social conta, suas demais disposições não apenas permaneceriam *on hold* (em modo de espera), mas também *estranhas à sua consciência* (LAHIRE, [1998] 2002, pp.37-9). Essa retirada à consciência seria um dos fatores que permitiriam que um ator social incorporasse esquemas de ação contraditórios sem que estes fossem necessariamente produtores de sofrimento psíquico para ele (LAHIRE, [1998] 2002, p.41).

Note que essa caracterização leva a crer que Lahire aceitaria que o ator simplesmente se esquecesse de esquemas de agir, sentir ou pensar mobilizados *inclusive*

¹⁷ Como no caso de um de seus entrevistados em “Retratos Sociológicos: disposições e variações individuais”, que, percebendo sua inclinação ao hedonismo alimentar, usaria a estratégia semiconsciente de marcar encontros na hora das refeições com o fim de controlá-la (LAHIRE, [2002] 2004, p.202)

num passado bastante próximo, caso elas não estejam sendo mobilizadas no presente imediato. É assim que “*o sentimento de uma grande coerência identitária pode provir de indivíduos com um patrimônio de disposições muito heterogêneo*” (LAHIRE [2002] 2004, pp.137-138). Em obra posterior, Lahire defenderia que se pode auxiliar um sujeito a reconstruir esses momentos, porém, por meio de um trabalho sistemático de posição de questionamentos precisos e contextualizados (em vez de gerais e abstratos) (LAHIRE [2002] 2004, p.35).

Embora o autor não seja explícito em distinguir que tipo de relação há entre seus exemplos de autocorreção reflexiva bem sucedida, pode-se supor, porém - caso se queira garantir a coerência do esquema de Lahire - que estes exemplos se encaixem nos seguintes casos: (a) trata-se de substituir um esquema por outro que, conquanto lhe seja distinto, não lhe é contraditório; ou (b) trata-se de substituir um esquema por outro que, ali, conduz apenas a conflitos parciais e irrelevantes à eficácia da ação específica. É que o autor concederá que esquemas contraditórios podem coexistir pacificamente quando se exprimem apenas em contextos sociais distintos, mas também quando conduzem apenas a conflitos parciais em tal ou qual contexto (LAHIRE, [1998] 2002, p.41). Do contrário, porém, a ilusão identitária da unidade de si – ilusão esta, aliás, socialmente muito bem fundada - passa a ser impossível e a incoerência psíquica provoca hesitação, inação e sofrimento (LAHIRE, [1998] 2002, pp.41-3). Esse tipo de situação aconteceria em alguns casos em que o ator é submetido precocemente a experiências socializadoras sistematicamente contraditórias - mas não em todos (LAHIRE, [1998] 2002, p.42).¹⁸ Lahire menciona, ainda, que a posição do ator em situações que causam seu sofrimento psíquico seja mais frequente ou tenha maior gravidade quando está associada a uma bipolarização de seus esquemas de ação, bipolarização esta que também poderia ser precipitada a partir de experiências precoces de socializações contraditórias (LAHIRE, [1998] 2002, idem).¹⁹

O recurso de Lahire à explicação disposicional já denuncia a importância que ele concede às experiências passadas incorporadas por cada ator para a configuração de sua ação (LAHIRE, [1998] 2002, p.59). O “presente”, porém, teria, segundo ele, mais peso na explicação dos comportamentos, das práticas ou das condutas, quando os atores são tidos por internamente plurais (LAHIRE, [1998] 2002, p.51). Socializado em condições coerentes entre si, ou pelo menos experimentadas como sendo particularmente coerentes entre si, como lhe parece querer Bourdieu, o autor teria reações muito mais facilmente

¹⁸ A meu ver, a falta de referências ao que seria responsável pelas diferenças de efeito entre esses casos é problemática.

¹⁹ Idem.

previsíveis às situações novas que experimente (LAHIRE, [1998] 2002, *idem*). Ao contrário, quanto mais os atores são o produto de formas de vida sociais heterogêneas e/ou incoerentes entre si, tanto mais a lógica da situação presente desempenha um papel central na reativação de uma parte das experiências passadas incorporadas: a previsão depende um pouco menos do passado incorporado e, conseqüentemente, um pouco mais do presente (LAHIRE, [1998] 2002, *ibidem*). Lahire frisa que, graças ao relevo injustificadamente pronunciado que Bourdieu daria às experiências passadas do ator para a configuração da ação, o contexto ou o acontecimento presentes figurariam em seu esquema apenas como meros ‘desencadeadores’ de comportamentos, ao passo que o ‘verdadeiro determinante’ destes seria a disposição incorporada (LAHIRE, [1998] 2002, p.56). Em seu próprio modelo, alternativamente, nem o acontecimento ‘desencadeador’ nem a disposição ao agir, sentir ou pensar pré-reflexivo ou reflexivo incorporada pelos atores poderiam ser designadas como verdadeiros ‘determinantes’ das práticas (LAHIRE, [1998] 2002, *idem*). Em vez de “causa” ou de “efeito”, ele preferiria falar de “*reciprocal dispositional partners*” (parceiros disposicionais recíprocos) (LAHIRE, [1998] 2002, *idem*).

A mesma proposta de retorno crítico à tradição teórica disposicionalista, conquanto desta vez atendo-se mais fundamentalmente ao teste empírico da “rentabilidade científica” (LAHIRE, [2002] 2004, p.20) do vocabulário disposicional, daria propósito à produção de “Retratos sociológicos: disposições e variações individuais” ([2002] 2004).

Contra a aceitação acrítica do cerne do raciocínio disposicionalista, segundo o qual “*numa série de comportamentos observados, de opiniões ou gostos registrados, o pesquisador pode encontrar um número limitado de atitudes*” (LAHIRE, [2002] 2004, p.25) – raciocínio este que encontraria seu maior esforço de explicitação na produção de Bourdieu – e contra as barreiras empíricas que lhe seriam conseqüentes – e que seriam perfeitamente contornáveis –, a obra reúne oito estudos de caso construídos a partir de entrevistas em profundidade com oito personagens; acompanhados, esses estudos, por uma explicitação dos esquemas de interpretação da pesquisa e pela antecipação das hipóteses teóricas formuladas com base em seus resultados (LAHIRE, [2002] 2004, pp.32,38).

Lahire afirma que seria preferível coletar as informações a esse respeito por observação direta dos comportamentos. Esse “ideal metodológico” (LAHIRE, [2002] 2004, p.44) seria, para esta obra, no entanto, abandonado face às maiores dificuldades que impunha. Ainda que os relatos sobre si sejam necessariamente selecionados pelos

próprios entrevistados para formar algo mais ou menos coerente e representante do que julgam ser a “chave interpretativa” de suas vidas – não que não haja, necessariamente, a mesma tendência, por parte do pesquisador, de, por sua vez, registrar os relatos como narrativas de uma estória coerente -, o sociólogo tem, a favor do recurso às entrevistas, o argumento de que é difícil, à medida que se multiplica o volume de relatos coletados para o mesmo caso ou à medida que são feitas perguntas que não entram em seu campo de consciência e interesse espontâneo, não encontrar os limites dessa congruência pretendida (LAHIRE, [2002] 2004, pp.314-315,318).

As entrevistas são conduzidas em “Retratos Sociológicos: disposições e variações individuais” ([2002] 2004) de modo a pôr em jogo certos pontos que passariam inquestionados pela tradição disposicionalista nos estudos sociais. Por exemplo:

- 1) A discriminação e a exposição das condições de gênese das disposições, em geral ausentes das contas dessa tradição, seriam, tanto quanto possível, tentadas (LAHIRE, [2002] 2004, p.27).²⁰ Uma ilustração disso pode ser vista quando, a partir das entrevistas de Léa Cantelli (todos os entrevistados receberam nome fictício), Lahire julgou poder concluir sobre

“a importância muito particular da natureza de suas relações de interdependência familiar, relativamente independente das propriedades sociais, em termos de volume [e] de estrutura do capital possuído [por ela], na gênese de certas disposições dentre as mais recorrentes (por exemplo, as disposições agressivo-defensivas)” (LAHIRE, [2002] 2004, p.108)

Para o caso de Pierre Dulong, por sua vez, a importância dessa matriz de socialização se provaria tanto maior, posto que, ao contrário do que fora o caso para Léa, a incorporação das atitudes não foi acompanhada de grandes conflitos e ocorreu sem grandes resistências (LAHIRE, [2002] 2004, pp.201-202).

Ainda sobre o ponto que diz respeito ao enfoque sobre a gênese das disposições, vale dizer que Lahire julgaria ser útil distinguir, nessa obra, entre socialização por treinamento direto, socialização por efeito

²⁰ Como Lahire, Boudon denunciaria que uso do conceito de *habitus* em Bourdieu sem maiores qualificações sobre a gênese da ação concreta específica teria para hipersimplificar inadequadamente a explicação de como funcionam mecanismos sociais (BOUDON, 1998, p.175). Criar-se-ia, assim, a impressão errônea de que se proveu uma boa explicação aos fatos, quando, em realidade, ter-se-ia nomeado “*habitus*” uma série de processos cujo destrinchamento e cuja exposição não se pôde fazer. Esta mesma crítica foi, de fato, bastante recorrente entre os comentadores do trabalho de Bourdieu (ver FRÉRE, 2004, p.86)

difuso e socialização por inculcação ideológico-simbólica e frisar que, em casos concretos, as disposições que, num mesmo ator, são fruto de uma não são forçosamente coerentes entre si com aquelas que não são fruto da outra (LAHIRE, [2002] 2004, p.335).

- 2) O cuidado em garantir que os registros selecionados como indicadores de uma disposição fossem reservados às práticas relativamente semelhantes e *recorrentes* seria tomado (LAHIRE, [2002] 2004, p.27,30). Práticas de outro tipo, poder-se-ia chamar de “competências” ou “capacidades” (LAHIRE, [2002] 2004, *idem*). No caso de Clotilde Dutreille, conclui-se, por exemplo, que, enquanto as atitudes de espontaneidade ou relaxamento com relação a planejamentos, bem como as de autocondução sejam, graças a sua constância e sua generalidade, propriamente disposições suas; suas competências planificadoras, por sua vez, não o seriam, posto que ela, conquanto esteja apta a aplicá-las, não está, em qualquer caso, inclinada a aplicá-las fora de um contexto muito específico e, nem mesmo nesse contexto específico, de maneira espontânea (LAHIRE, [2002] 2004, pp.174,331).²¹ Mais adiante no mesmo trabalho, Lahire daria, ainda, o seguinte exemplo, muito esclarecedor:

“‘Saber dançar tango’ não é [em geral], propriamente falando, uma disposição, mas uma competência relativamente delimitada. Todavia, (...) também pode-se imaginar o caso de uma pessoa que, em uma perspectiva próxima da ‘arte pela arte’, faria da dança uma verdadeira arte de viver, uma maneira de caminhar, de mover-se, vivendo seus deslocamentos comuns como uma espécie de dança permanente, vendo o mundo apenas como um vasto campo coreográfico. Em um caso como esse, não se trataria mais de uma competência estritamente delimitada, atualizando-se só ocasionalmente, mas de uma disposição mais geral.” (LAHIRE, [2002] 2004, p.331).

- 3) Far-se-ia distinção entre a precocidade, a duração, a sistematicidade e a intensidade da incorporação das disposições – coisa que envolve dizer algo da frequência com que são atualizadas –; bem como dar-se-ia atenção ao fato de serem acompanhadas de apetência, desgosto ou indiferença da parte de seus sujeitos (o que poderia ajudar a indicar desajustes entre as disposições incorporadas e a configuração da situação ao todo ou especificamente entre suas disposições e a

²¹ As “competências” e “capacidades” estariam, assim, diferenciadas não somente das disposições gerais, mas também das disposições específicas (LAHIRE, [2002] 2004, p.331)

configuração das disposições da pessoa com que interagia no momento, ou indicar, simplesmente, que haja, no mesmo ator social, vontades auto-inibidas) (LAHIRE, [2002] 2004, pp.28,30). Novamente no caso de Léa Cantelli, Lahire apontará que o sentimento positivo de satisfação da personagem com a experiência de trabalhar como formadora de públicos analfabetos tem a ver com o fato de que a situação não apenas reavivava uma série de disposições por ela fortemente incorporadas (disposições anti-imposição, anti-hierárquicas e de resistência), como permitia valorizar a parte positiva de sua identidade pessoal, fragilizada especialmente pela degradação simbólica que sofreu da mãe com frequência no passado, e pelos desafios escolares e profissionais sofridos a partir do ensino médio, coisas que lhe impunham ou ao menos estimulavam que desenvolvesse disposições menos socialmente valorizadas. A esse respeito, ela diria: “*Minha trajetória é a trajetória de um iletrado. Faço parte dessa categoria, sou como uma iletrada que recomeça do zero (...)*”(LAHIRE, [2002] 2004, p.75). No caso de Paul Ritz, a felicidade sentida no exercício da vocação de pastor é reputada à maior possibilidade que há para ele, nessa situação, em comparação com sua profissão anterior de engenheiro, de atualizar uma parte significativa de suas disposições (p.ex. suas disposições reflexivas, suas disposições ao autogoverno, suas disposições culturais etc.) (LAHIRE, [2002] 2004, p.139).

- 4) Por fim, buscar-se-ia a *verificação empírica* do grau de homogeneidade das disposições,
 - a. Atentando para a delimitação que se faz, para tanto, das classes de contexto e de suas áreas de pertinência e atualização. Uma boa demonstração de como o autor endereça essa questão é feita em fins da obra. Creio que valha a pena transcrever o trecho completo, posto que este serve de ilustração, também, aos itens 3, 4.b. e 4.c.:

“Imaginemos que se constate em um indivíduo [por exemplo um homem (...)] um processo de atualização/suspensão do hábito de organização do tipo: organizado em seu trabalho/ organizado em casa. Isso significa, primeiramente, que a propensão à organização não é ‘geral’, mas que pode encontrar áreas de ativação e áreas de suspensão (...).

É possível, a partir dessa constatação, interrogar-se sobre a razão dessa variação em função do contexto e, por exemplo, levantar a hipótese de que a origem da variação constatada é o universo social (profissional ou doméstico). Pode-se ir até mesmo mais longe, imaginando que o contexto impositivo do universo profissional (...) é o que leva esse indivíduo a executar gestos de organização, enquanto o contexto familiar, vivenciado como menos impositivo, não o impele aos mesmos atos. Mas imaginemos que, não somente o entrevistado nos fale de seu ‘apreço’ (e não de sua obrigação) pela organização do trabalho (o que o distinguiria de todos aqueles que não têm nenhuma apetência por isso), mas que se descubra paralelamente certas práticas de organização espontâneas (não impostas) dentro do universo doméstico (arrumação minuciosa das ferramentas e das peças de uma pequena oficina de conserto de pequenos objetos de todo tipo: relógios, motores etc.). Somos levados, então, a reorientar a interpretação, ou melhor, a precisa-la, considerando a natureza dos objetos organizados. Descobrimos, ao mesmo tempo, que o que esse indivíduo não organiza são objetos domésticos geralmente pouco valorizados pelos homens e que, no final das contas, apenas delega esse ‘trabalho sujo à sua mulher, ao passo que os objetos profissionais ou os objetos pessoais da oficina de bricolagem, organizados, lhe parecem mais atraentes ou mais nobres. As disposições são socialmente distribuídas e os coletivos (nesse caso, o casal) repousam muitas vezes sobre uma tal distribuição diferenciada e hierarquizada das competências e disposições, em função de domínios limitados de práticas. Em tal caso, o comportamento de organização dessa pessoa é produto da combinação de suas disposições: uma disposição (associada a um apreço) à percepção dos objetos a serem organizados como mais ou menos dignos de si (...). (LAHIRE, [2002], 2004, p.327).

- b. Dedicando atenção à questão de se os sujeitos sofreram exposição significativa a princípios de socialização diversos, o que seria evidenciado pelo grau de heterogeneidade e extensão dos universos ou das disposições dos indivíduos com os quais entram em contato. É dito de Mariane Quiblier, por exemplo, que, apesar da relativa coerência das condições familiares e do controle sobre sua socialização que esta esfera exerceu por muito tempo, ela pôde experimentar,

“com as crianças desconhecidas que andam de bicicleta na rua, com a professora de francês do início do ensino médio, com a professora de filosofia e seu ateísmo, com a jovem Margot que era tão ‘brilhante’ e cuja família era um exemplo de alegria, com os jesuítas e sua ‘abertura de espírito, com os colegas das aulas de dança, que gostavam de festa, com a

amigas e amigos conhecidos no meio artístico (...)” (LAHIRE, [2002]2004, pp.310-311).

Ela vivera, então, uma socialização altamente diversificada que lhe permitira adotar uma postura crítica a respeito dos modos de vida dos outros, bem como dos seus próprios (LAHIRE, [2002]2004, pp. 201-202). Já a socialização majoritariamente burguesa de Pierre Dulong determinaria que sua trajetória social e suas disposições tendessem a se ajustar, sem grandes incoerências crises, questionamentos – conquanto não absolutamente –, às esperadas de alguém com a mesma origem social (LAHIRE, [2002]2004, pp.310-311).

- c. Buscando apontar se há, a partir dos relatos fornecidos, variação significativa das disposições em função da sucessão dos momentos de suas trajetórias biográficas ou em função dos contextos num mesmo momento dessa trajetória. Isto seria bastante visível especialmente nos caso de disposições com propriedades que Lahire discrimina como “opostas” (iniciativa *versus* passividade, modos práticos de aprendizagem *versus* modos escolares pedagógicos, ascetismo *versus* hedonismo, disposições de planejamento *versus* disposições de espontaneidade, relação estrita e tensa com normas *versus* relaxamento, disposições culturais legítimas *versus* disposições culturais pouco legítimas, disposições estéticas *versus* disposições utilitárias, disposição à atividade pública *versus* disposições disposição ao recolhimento e ao individualismo) (LAHIRE, [2002] 2004, pp.26-7). Usando novamente o caso de Paul Ritz como exemplo – e esse exemplo também será válido como ilustração para o ponto 4.d abaixo –, vê-se, na análise feita a partir de suas entrevistas, que houve um período tenso de indocilidade e intratabilidade intermediando a passagem da aplicação, por sua parte, de disposições de auto-renúncia para a tendência a valer-se de disposições de reivindicação de autonomia (LAHIRE, [2002] 2004, p.134).
- d. Evidenciando as contradições ou defasagens entre disposições do sujeito pesquisado e o que seria requerido pela situação. Isso seria feito a partir da verificação de se o sujeito pesquisado experimentou, em sua trajetória social, crises, grandes ou pequenas, ou tensões.

Essas crises ou tensões seriam possivelmente – mas de modo algum necessariamente, seguidas por uma progressiva adaptação das tendências a agir, a sentir e a pensar ao contexto até então em desacordo com elas, por meio da posição em estado de vigília dos esquemas discordantes e incorporação de novos esquemas de ação, sentimento ou pensamento ou por meio da reativação de esquemas desse tipo que haviam estado, até então, em estado de vigília (LAHIRE, [2002] 2004, pp.26,35,40-41).

Por fim, “Retratos sociológicos: disposições e variações individuais” ([2002] 2004) ainda nos é relevante porque permitiu a Lahire traçar uma hipótese adicional que importa para sua posição a respeito da homogeneidade das disposições e de sua transferibilidade. O caso de Léa Cantelli, especialmente no que diz respeito à distância entre crenças estéticas e suas práticas efetivas a respeito do cuidado do corpo - entre seu gosto declarado por roupas chiques e originais, bem como por pratos leves e delicados e seu hábito efetivo de usar roupas mais descontraídas e comuns, bem como o de comer sanduíches e pratos mais pesados e gordos -, levou Lahire a sentir-se justificado em sugerir que disposições para agir são mais fortemente determinantes do comportamento que disposições para crer (LAHIRE, [2002]2004, p.108). A distância entre crenças estéticas e corporais e disposições para agir é ecoada no caso de Clothilde Dutreille e de Pierre Dulong, sendo que o último ainda apresentaria defasagens entre suas crenças acerca do consumo cultural legítimo e seus hábitos de consumo cultural efetivos (LAHIRE [2002] 2004, pp.174,202). Sarah Jarry, a quinta entrevistada na obra, teria realizado as inclinações sugeridas por sua origem social a se tornar uma boa professora, a despeito de seu olhar negativo sobre a profissão (LAHIRE, [2002] 2004, p.225). Sébastien Seyvoz teria hábitos de trabalho e controle do orçamento desorganizados e espontâneos, em oposição aos seus ideais, originariamente familiares, de trabalho e controle orçamentário rigorosos e ascéticos; assim como Alice Chassin experimentaria ambições escolares e culturais para a realização das quais não contava com disposições para agir ascéticas (LAHIRE, [2002] 2004, pp.262,287).²²

Essa defasagem entre crença e disposição para agir seria, segundo Lahire, fruto de uma modalidade específica de incorporação. Formas de agir e sentir coerentes entre si seriam fruto de uma experimentação da situação e da prática acordante com um ver-fazer e ouvir-dizer, ao passo que, nesse outro caso, as formas de agir seriam

²²Lahire mencionará ainda que essa incoerência entre a crença e o hábito de agir é acompanhada por uma tendência, no sujeito, a “sonhar acordado”, isto é, a elucubrar sobre um fazer mais acordante com a crença que se têm e que, no entanto, não se pode levar a cabo, etc. (LAHIRE, [2002] 2004, p.262).

incorporadas via uma experimentação da situação e da prática em desacordo com o ver-fazer e o ouvir-dizer responsáveis pela disposição a crer incorporada (LAHIRE, [2002] 2004, p.262). Mas a própria existência de modos fundamentalmente distintos de constituição das disposições aqui discriminados por Lahire, bem como a importância de conhecer as características distintivas de cada um deles para conhecer as características distintivas das disposições, isto é, para conhecer sua natureza específica (ver LAHIRE, [2002] 2004, p.262), não parece ser muito compatível com a ideia, sustentada pelo autor mais adiante no mesmo texto quando argui contra a teoria da interiorização de Berger e Luckmann, de que não se deve conceber uma socialização que comporte uma dimensão corporal e afetiva, ou seja, a interiorização de um modo de perceber ou pensar – chamemo-lo de sentir ou agir mental – apartada de um modo de sentir corporal ou agir corporal (LAHIRE, [2002] 2004, p.332). Lahire não parece perceber qualquer contradição entre as duas teses, tanto que, frisando o ponto acima referido na página 332 de “Retratos Sociológicos: disposições e variações individuais”, não hesitará em dizer, já na página seguinte, que *“é importante não pressupor, de início, que uma crença é uma disposição para agir, porque não se poderia compreender fenômenos como a ilusão, a frustração ou a culpa (ou ‘consciência pesada’) (...)”* e, mais adiante, *“sentimentos (...) de ilegitimidade”*.

Ilustrações empiricamente ricas da posição de Lahire e de muito valor para esta exposição a respeito de nosso tema específico podem ser encontradas, também, em “A cultura dos indivíduos” ([2004] 2006), obra em que o autor veicula sua crítica parcial ao que chama “teoria da legitimidade cultural”, conjunto do qual os trabalhos de Pierre Bourdieu, Thorstein Veblen e Edmond Goblot seriam exemplares (LAHIRE, [2004] 2006, pp.35-7).

Buscando captar, a partir da análise da correspondência entre *categorias* de indivíduos e *categorias* de produtos culturais por eles consumidos – ou seja, a partir de análises feitas *apenas* a nível de classes ou de frações de classes –, os determinantes sociais das práticas e preferências culturais e, com isso, desvendar os determinantes sociais das desigualdades de acesso à cultura legítima dominante; a tradição nos estudos sobre cultura vinha contribuindo para que a sociologia seguisse, em geral, ignorando a utilidade de se observar o mundo social em escala individual e para que seguisse tratando, *“no mesmo estado de espírito que os psicólogos do séc. XIX”*, as variações intra e inter individuais dos fenômenos como “ruídos” a ser eliminados em vista do estabelecimento de leis gerais (LAHIRE, [2004] 2006, pp.15-6,19,37). De acordo com essa perspectiva, a sociedade seria o essencialmente plural e indivíduo, o

essencialmente uno e inevitavelmente singular, e, como tal, uma instância do estudo do qual não se poderia depreender qualquer imagem daquela outra.

A seguinte passagem ilustra como Lahire logra defender seu ponto com muita propriedade:

“Os procedimentos estatísticos de estabelecimento de equivalência para as necessidades de codificação, como as operações de cálculo das médias por categoria ou de tipificação, desindividualizam os fatos sociais e oferecem um versão ‘desdobrada’ (abstraída das singularidades individuais) do social. Contudo, se consideramos que o mundo social não se apresenta aos indivíduos (seja interiormente ou exteriormente) de forma desdobrada e abstrata, mas compacta e concreta (em forma de combinações concretas nuançadas de propriedades), e se não queremos repetir o erro formulado por Pierre Bourdieu, que consiste em deslocar-se do modelo da realidade à realidade do modelo, então podemos tentar, na representação dos fenômenos sociais, considerar da forma mais rigorosa possível esse fato. (...) Queiramos ou não, ela conduz sociólogos experientes e profanos a converter progressivamente figuras ideal-típicas de culturas de grupos ou de classes, que não fazem mais que esboçar um quadro coerente fundado, na melhor das hipóteses, em probabilidades estatísticas (nem 0% nem 100%), em proposições categóricas [‘todos os operários (...) etc. são assim, têm essa propensão...’ ou ainda ‘um operário (...) etc. é assim’]. Mais sutilmente, às vezes, interpretam-se as tendências estatísticas ligadas a grupos ou a categorias como se fossem tendências disposicionais próprias às pessoas. Quando se diz, por exemplo, que 52% dos jovens da camada dos altos funcionários e 66% dos jovens do meio operário foram a uma festa de feira no últimos 12 anos e se comenta esses dados dizendo que ‘os jovens do meio operário distinguem-se antes de tudo por sua tendência a ir mais aos bailes públicos e às festas de feira, muitos leitores pensarão espontaneamente, por economia interpretativa, em um jovem do meio operário que estaria voltado para (ocupado, interessado, envolvido por) a festa de feira e que se distinguiria de um outro jovem da camada dos altos funcionários muito mais ‘dotado’. É preciso, entretanto, resistir a esses desvios interpretativos, pois a verdade dos fatos é que 52 a cada 100 jovens da camada dos altos funcionários e 66 a cada 100 do meio operário são estritamente equivalentes do ponto de vista da frequência à festa de feira (...). Os grupos sociais se dividem em subgrupos de praticantes, mas não os indivíduos que os compõem, e não se pode desviar do grupo para o indivíduo por analogia sem cometer graves erros de interpretação” (LAHIRE, [2004] 2006, pp.610-1, grifo meu).

Contra a tese de que o ator individual, mesmo nas sociedades mais diferenciadas, transfere – via de regra ou pelo menos mais comumente – certas

disposições referentes a uma área de prática ou um momento da prática para suas outras áreas de prática e seus outros momentos de prática -, o cerne de “A cultura dois indivíduos” ([2004] 2006) é a reunião de evidências relativas à *legitimidade*²³ de certas práticas e preferências culturais individuais, assim como de certos agrupamentos (LAHIRE, [2004] 2006, pp.15,17).

Essas evidências foram recolhidas a partir da análise de dados estatísticos e de dados coletados por meio de entrevistas, de observações diretas e da pesquisa de documentos escritos, audiovisuais etc.²⁴ O repertório de dados recolhidos mostraria que, se consideramos conjuntos de pelo menos três produtos ou atividades culturais realizados por cada sujeito, os perfis culturais individuais ou coletivos *heterogêneos* no que diz respeito à legitimidade ou ilegitimidade de seus elementos são *majoritários* para toda a sua população de pesquisa, seja cada sujeito que a compõe considerado individualmente ou seja a população considerada dividida em grupos²⁵ - e isso tanto mais quanto maior o número de produtos e atividades considerados no conjunto (ele apresenta, ainda, resultados para conjuntos de 4, 5, 6 e 7 elementos) (LAHIRE, [2004] 2006, pp.17,154-65,168,175). Na fase qualitativa de sua pesquisa, ele confirmou a mesma tendência por meio de uma conta das práticas e gostos individuais mais sensível à relação que cada sujeito tem com cada prática sua - pela frequência com que se engaja nela, em que circunstâncias e com que finalidade (por exemplo, apenas quando

²³Sobre o valor das evidências de que perfis culturais individuais ou coletivos heterogêneos no que diz respeito à legitimidade ou ilegitimidade de seus elementos para contradizer as teses de Bourdieu, ele é questionável, uma vez que parece perfeitamente compatível com a tese dos efeitos da autonomia relativa dos campos nas disposições. Penso que para provar seu ponto talvez houvesse sido mais interessante pesquisar as conexões entre outras características dos produtos culturais consumidos que não a legitimidade, características mais “internas” – como ele procura fazer em “Retratos Sociológicos: disposições e variações individuais” ([2002] 2004). No entanto, há algo no procedimento de Lahire em “A cultura dos indivíduos” ([2004] 2006) que o mune de argumentos valiosos. Ali, ele nota que os produtos culturais menos legítimos requerem, em geral, um comportamento menos ascético da parte de seus consumidores que os mais legítimos (LAHIRE, [2004] 2006, p.68). A legitimidade de um produto ou atividade cultural, ele mesmo diz, nunca é puramente arbitrária, mas depende, em grande medida, de suas propriedades específicas (por exemplo, se são para desfrute individual ou coletivo, organizado ou livre, formal ou informal, contemplativo ou participativo, silencioso ou barulhento, erudito ou não etc.) e de como elas se ajustam a disposições culturais socialmente diferenciadas (LAHIRE, [2004] 2006, p.86). O caraoquê, por exemplo, é frequentemente, nas entrevistas que fez ao correr do trabalho, vista como situada muito abaixo das legitimidades culturais e, no entanto, é mais comum entre altos funcionários e profissionais intelectuais superiores que entre operários (LAHIRE, [2004] 2006, p.86). Se a legitimidade dessa prática cultural fosse por ele determinada apenas com base nas diferenças estatísticas constatadas, se a teria erroneamente por uma prática mais legítima. (LAHIRE, [2004] 2006, p.86) Há nisso, creio, uma razoável justificativa de como pôde se manter fiel a seu propósito mesmo se detendo ao índice de legitimidade.

²⁴A listagem completa destas fontes pode ser encontrada em LAHIRE, [2004] 2006, pp.629-647.

²⁵Lahire apresenta os resultados desse teste para os indivíduos divididos em classe social (e a incongruência de perfil cultural foi nitidamente mais provável nas classes médias e altas do que nas populares), em níveis de formação (a incongruência foi mais provável entre os que concluíram no mínimo o ensino médio do que nos não formados) ou em faixas etárias (e a incongruência se provou cada vez menos provável quando se vai dos mais jovens aos mais velhos) (LAHIRE, [1998] 2002, p.17).

acompanhado e para agradar a companhia), pelo modo como a avalia etc. (LAHIRE, [2004] 2006, p.218).

Vejamos um exemplo mais concreto disso. Em sua 22^a entrevista, Lahire dissecou o perfil cultural de Brigitte, uma professora de letras de 37 anos oriunda das classes médias (LAHIRE, [2004] 2006, p.126). Ela é casada com um homem de nível sociocultural consideravelmente menor que o seu e tem três filhos (LAHIRE, [2004] 2006, *idem*). Socializada de maneira intensa por uma formação escolar literária, Brigitte não conheceu, todavia, socializações similares nos campos culturais da música, do teatro, da dança ou do cinema (LAHIRE, [2004] 2006, *ibidem*). Ela não detesta os lazeres de pura diversão, o que é considerado culturalmente pouco legítimo (LAHIRE, [2004] 2006, *ibid.*). Ela vai à boate 5 a 6 vezes por mês, vai a bailes públicos e a festas de feira, concertos de rock e música pop, mas, em compensação, nunca esteve em uma sessão de caraoquê (LAHIRE, [2004] 2006, pp.126-7). No que diz respeito às saídas culturais mais legítimas, Brigitte hoje vai pouco ao teatro e nem sempre com gosto; vai pouco a exposições de pintura, mas nunca às de fotografia, aos museus de ciências, aos espetáculos de dança e aos concertos de música clássica (LAHIRE, [2004] 2006, p.127). Por outro lado, a professora tem o hábito de ler muito, desde magazines e revistas de diversos tipos até histórias em quadrinhos, poesias, livros de arte, livros de história e romances franceses e estrangeiros (em geral, os relativamente legítimos que tratam de histórias de amor, como “O diário de Bridget Jones”, aos inquestionavelmente muito legítimos e rejeita veementemente os “livros comerciais”) (LAHIRE, [2004] 2006, p.128). No que diz respeito a seu gosto musical, suas escolhas são nitidamente menos legítimas (muito pop e rock, nada de jazz ou música clássica e muito pouco de ópera) (LAHIRE, [2004] 2006, *idem*). A televisão, por sua vez, é assistida com muito escrúpulo (nada de programas “baixos” como *reality shows* ou programas de auditório, umas poucas séries e o foco nos programas culturais, nos jornais informativos e nos documentários) (LAHIRE, [2004] 2006, p.129). Os gostos cinematográficos de Brigitte tendem a ser também mais legítimos (não vê “coisas ridículas de americanos” ou comédias pastelão no cinema e prefere os filmes de autor, apesar de que, diante da televisão ou usando o videocassete, se permita uma seleção “mais relaxada”) (LAHIRE, [2004] 2006, pp.129-30).

Assim, ao passo que n’“A Distinção: uma crítica social do julgamento” ([1979] 2008), obra de Bourdieu, o procedimento que recebe relevo é o de simplesmente cruzar práticas culturais com índices de capital cultural e econômico (escolaridade, ocupação,

origem social), sublinhando as regularidades referente a classes²⁶ (ver BOURDIEU, [1979] 2008, p.18), n’“A cultura dos indivíduos” ([2004] 2006) Lahire dá atenção às práticas culturais a nível de grupo e a nível individual e, com isso, demonstra que, na verdade, uma minoria, e não a generalidade dos indivíduos, possuiria um conjunto de disposições coerentes com aquelas estatisticamente mais conformes às classes a que pertence, e mesmo um conjunto de disposições internamente coerentes e universalmente transferíveis, justificando, com isso, sua campanha pelo uso de instrumentos conceituais e metodológicos acordes com sua proposta de sociologia psicológica (ver PONTES, 2009, pp.24-5).

Dito isso, creio haver exposto suficientemente a posição de Lahire no que tange ao nosso problema, segundo nos apresentam seus principais textos publicados. A seguir, tomo a liberdade de obscurecer as qualificações anteriormente feitas e reunir o que há de fundamental nela para tornar o desenvolvimento da minha argumentação mais claro:

- (A) Quanto à incoerência ou coerência interna da ação social, Lahire é a da opinião de que esta é uma questão de grau e de que o grau de incoerência ou coerência varia historicamente, sobretudo em função do nível de diferenciação interna da sociedade de que os atores que incorporam as disposições em questão fazem parte. Isto ocorre no sentido de uma maior variação de disposições, bem como um maior potencial de incoerência disposicional inter e intrapessoal quando há uma maior diferenciação social. Consequentemente, o grau de incoerência ou coerência disposicional deve ser determinado, necessariamente, por meio de pesquisa empírica – e a condução desta deve ser feita atentando-se para o efeito da escala de observação e da natureza dos instrumentos conceituais e metodológicos na produção de resultados a esse respeito.
- (B) Quanto ao peso relativo do passado e do presente para a configuração da ação, Lahire pensa que ambos os fatores sempre importem em alguma medida, mas chama atenção para o fato de que o presente tende a importar tanto mais na conformação da ação quanto mais plurais forem os princípios de ação exigidos pela situação.
- (C) Quanto ao caráter consciente e intencional ou inconsciente e não intencional da ação, Lahire parece acreditar que, conquanto se possa

²⁶ A classe social é definida, no esquema de Bourdieu, “pela estrutura das relações entre todas as propriedades pertinentes que confere seu valor próprio a cada uma delas e aos efeitos que ela exerce sobre as práticas” (BOURDIEU, [1979] 2008, p.101).

dizer que a ação do segundo tipo é mais comumente observada que a do primeiro, esta é novamente uma questão a ser determinada empiricamente e caso a caso, recorrendo a indicadores referentes à duração, à complexidade e ao caráter extraordinário ou rotineiro da ação em causa.

BOURDIEU SEGUNDO LAHIRE

Do que já foi dito se pode depreender que, segundo Lahire, a posição de Bourdieu a respeito dos três pontos referidos no início da sessão anterior é tal que a crítica daquele a este se daria no sentido de um descolamento do lado direito das oposições citadas no início da seção anterior (+ coerência interna, + importância do passado, + pré-reflexividade) para o lado esquerdo (+ incoerência interna, + importância do presente, + reflexividade). A intensidade desse afastamento parece ser mais significativa no que diz respeito ao ponto 1 (incoerência x coerência) do que ao ponto 2 (presente x passado) e

maior no que se refere ao ponto 2 do que ao ponto 3 (pré-reflexividade x reflexividade). Desenvolvo-o:

1. Sobre o ponto 1 (grau de coerência ou incoerência das disposições inter e intraindividuais):

De acordo com Lahire, Bourdieu *reduziria* a caracterização das disposições do ator social à tese de que são internamente coerentes. O produto de todo o processo de acumulação e correção dos esquemas de ação seria, para o último autor, o homogêneo dilatado e não, como em seu esquema, um heterogêneo acumulado (LAHIRE, [1998] 2002, p.83).

Bourdieu evocaria ora o próprio *habitus* como o *princípio ativo da unificação (...) das práticas e das representações irredutível às percepções passivas que possam sugerir alguma incoerência e fragmentação*” (BOURDIEU, 1986, p.70), ora a coerência da situação objetiva em que o ator se encontre ou haja se encontrado e/ou o Estado, como meio pelo qual estruturas cognitivas e avaliativas idênticas ou semelhantes podem ser impostas universalmente em sociedades diferenciadas (LAHIRE, [1998] 2002, pp.21,30).

A conclusão de Bourdieu em favor da tese da unicidade das disposições do ator seria, aos olhos de Lahire, o fruto de um erro cometido graças ao fato de que ele recorrera mais a “pressupostos éticos” que a constatações empíricas sistematicamente recolhidas e verificadas - Bourdieu teria se baseado em um postulado intelectualmente sedutor que, na realidade, deveria ser uma hipótese -; bem como o fruto da operação de generalização abusiva de um diagnóstico tendencialmente válido para a sociedade cabila fracamente diferenciada que estudara (LAHIRE, [1998] 2002, pp.17,19, 24). Ainda sobre esse ponto, vale mencionar que Lahire insiste em que seja possível, a partir dos primeiros trabalhos de Bourdieu sobre a Argélia dos anos 1960, jogá-lo contra si mesmo (LAHIRE, [1998] 2002, p.26). A oscilação entre, de um lado, a suposição de que os atores sociais põem em ação maneiras de pensar e agir diferentes e frequentemente contraditórias entre si em universos sociais diferentes e, de outro, o endosso do recurso, na situação, à noção de “*sabir cultural*”, que implica a mistura de registros e a contradição interna à prática, resultado da incapacidade de “*falar bem as duas línguas culturais para mantê-las bem separadas*” (BOURDIEU; SAYAD, 1964, pp.167-8), o denunciariam (LAHIRE, [1998] 2002, p.26). O próprio Bourdieu defende-

se da acusação de que propõe um *habitus* monolítico fazendo referência a esses trabalhos (ver, p.ex., BOURDIEU, [1997] 2001, p.79).²⁷

Sobre a tese da normalidade da incoerência interna do ator, Lahire diria de Bourdieu, em “Homem plural: os determinantes da ação” ([1998] 2002), que este geralmente admite apenas casos de patologia mental e de sofrimento identitário como casos empíricos de incoerência interna de um ator social (LAHIRE, [1998] 2002, pp.40-1). Em “Meditações Pascalianas” (BOURDIEU, [1997] 2001), por exemplo, o autor falaria do modelo da “divisão do eu” (*clivage du moi*) para dar conta de como se daria a formação de *habitus* em condições contraditórias e diria que este estado levaria o sujeito, fatalmente, ao sofrimento (LAHIRE, [1998] 2002, p.41). Em “Retratos Sociológicos: disposições e variações individuais” ([2002] 2004) e n’ “A cultura dos indivíduos” ([2004] 2006), porém, Lahire cita que Bourdieu trabalha ainda com “trânsfugas de classe” - pessoas em situação de forte mobilidade social ascendente (ver p. ex. BOURDIEU, 1989). O caso dos atores sociais com este tipo de trajetória seria um caso de grande, mas extraordinário, deslocamento social e, a seu ver, caso Bourdieu houvesse atentado para o quão frequentes, cotidianos ou, em uma palavra, normais, são pequenos deslocamentos sociais - tão mais visíveis quanto mais específicas as categorias de classificação a partir das quais se observa -, ele poderia ter visto que a dissonância em perfis culturais não é tão rara quanto parece a Lahire que ele supõe (LAHIRE, [2002] 2004, p.325; LAHIRE, [2004] 2006, pp.351-2).

2. Sobre o ponto 2 (a importância relativa do passado e do presente na configuração da ação social):

Lahire mostra que, embora Bourdieu diga que as práticas “*não se deixam deduzir nem das condições presentes que aparentemente as suscitaram, nem das condições passadas, que produziram o *habitus**” (BOURDIEU, [1980] 2009, p.92) - fórmula perfeitamente equilibrada à qual seria, o próprio Lahire admite, difícil não aderir -, seu modelo envolveria a concessão de uma relativa primazia às experiências passadas (LAHIRE, [1998] 2002, p.48). Porque “*o *habitus* tende a garantir sua própria constância e sua própria defesa contra a mudança através da seleção que faz entre as informações novas, rejeitando, em caso de exposição fortuita ou forçada, as informações capazes de questionar a informação acumulada e, sobretudo, desfavorecendo a exposição a tais informações*” (BOURDIEU, [1980] 2009, p.100), o

²⁷ Isso está de acordo com sugestão que Marcelo Carvalho Rosa me fez em conversa informal – isto é, se o entendi bem - de que há um *gap* considerável entre as proposições de Bourdieu em seus trabalhos predominantemente empíricos e em seus trabalho predominantemente teóricos e que sua tendência a frisar a coerência interna das disposições seja muito mais visível nos últimos que nos primeiros.

passado experimentado estaria ‘no princípio’ não só da compreensão das experiências ulteriores, mas também de sua experimentação (LAHIRE, [1998] 2002, p.48).

3. Sobre o ponto 3 (o status de consciente ou inconsciente do curso de ação):

No que diz respeito ao caráter consciente ou não da ação, Lahire sugere que Bourdieu teria falhado em dar conta da normalidade do recurso à reflexão ao postular aprioristicamente que possa haver ação fora de toda reflexão e vice-versa, bem como que ação e reflexão são movimentos que impõem dificuldades um ao outro (LAHIRE, [1998] 2002, p.156). Bourdieu teria chegado a essas conclusões graças a uma transposição imprópria que operara – partindo da lógica de uma ação urgente para a de todas as ações – e, conforme o que já foi anteriormente referido, pelo privilégio injustificadamente concedido aos episódios de eficácia da ação que definem crises grandiosas, ligadas a transformações importantes de posições sociais – na verdade, as pequenas e médias crises fariam, mais que estas, parte do cotidiano de atores que vivam em sociedades diferenciadas e em transformação (LAHIRE, [1998] 2002, pp.48-9,152, 156).

EXCURSO TEÓRICO

Os trabalhos de Bourdieu ([1980] 2009) e de Lahire ([1998] 2002) com que tive contato até o momento, em conjunto com certas proposições com que me deparei em minhas leituras livres de Espinosa (SPINOZA, [1632-1677] 2010), de Marx e Engels ([1845] 2008), de Mead ([1934] 1962), de Ingold (2008; 2012), de Haraway (2009) e

de Deleuze e Guattari ([1972-1973] 2010), me permitiu encontrar a forma alcançar uma concepção de *práxis*, *prática social* ou, simplesmente – e como prefiro – de *prática*, que vem provando ser, para mim, a mais útil e que, portanto, devo ter em mente enquanto escrevo o presente trabalho.

Julgo que seja importante explicitá-la aqui por razões análogas àquelas pelas quais optei por dedicar uma seção à minha posição epistemológica. Certamente, minha intenção na reprodução dos esquemas de Lahire e de Bourdieu foi a de ser fiel ao que os próprios autores expuseram. Não obstante, duvido que algo de meu próprio não haja contaminado o modo como apreendi o modelo desses autores. Expô-lo aqui, acredito, facilitará, a crítica de meu trabalho, e, conseqüentemente, o refinamento de minhas hipóteses. Sensível ao interesse que há nisso, não posso deixar de dedicar, portanto, parte do presente trabalho a uma breve exposição dele. Eis a função deste excurso.

Debruçando-me sobre implicações teóricas e metodológicas que têm as concepções clássicas de agência e estrutura em sociologia ao longo de minha graduação, percebi que se pode ter uma imagem muito menos problemática do vínculo entre essas instâncias ou, se o preferir, esses recortes, caso se o pense como uma co-determinação processual e caso se pense indivíduo e sociedade como se referindo a duas das formas passíveis de se *atribuir* aos *modi* da realidade ou da existência - isto é, aos modos de manifestação empírica (material e/ou ideacional) possíveis -, seja da agência social, seja da estrutura social.

No alcance dessa conclusão, devo a Espinoza especialmente a linguagem acerca da substância, dos modos da substância e de seus atributos – linguagem esta que pode ser transposta para a descrição uma ontologia lahiriana – bem como para certa conta passível de se dar a uma ontologia bourdiesiana - falo disso mais adiante. A linguagem de do primeiro autor pode, acredito, ser mobilizada de modo a expor mais claramente certos pontos centrais na imagem do vínculo entre agência e estrutura para esses últimos. Se em Espinoza “substância” é o termo usado para designar tudo o que existe em sua totalidade, “modo (ou *modus*) da substância”, a expressão usada para fazer referência a qualquer parte do todo existente e “atributo da substância”, a expressão que se que pode mobilizar para falar das características do todo existentes e das partes do todo existente – que, segundo suas próprias proposições ontológicas seriam necessariamente as mesmas, sempre (SPINOZA, [1632-1677] 2010, pp.13,25,81,85,89,97,167) –, pode-se, por exemplo, traçando um paralelo entre a substância espinosiana e a sociedade em Bernard Lahire – ou, simplesmente, entre aquela e a “realidade” em sua acepção de senso comum no Ocidente contemporâneo –,

usar o termo *modus* para se referir a qualquer parte do real que não o todo e *atributo* a suas características, desde que se aceite o postulado de que todas as características do todo real (p.ex. extensão e espírito) terão lugar entre seus modos. O mesmo pode ser dito da correspondência entre esses conceitos específicos de Espinoza, não apartados das proposições que lhes são solidárias e lhes emprestam o complemento significado, e ontologia bourdiesiana se nos embasamos, para dar conta dela, nos mesmos indícios que levam Wacquant a sugerir que esta seja fundamentalmente monista e relacional, isto é, que esta recuse o estabelecimento de demarcações categóricas entre quaisquer de seus elementos – distinguíveis uns dos outros apenas analiticamente (p.ex. indivíduos e grupos, *habitus* e campo) – e de seus atributos (p.ex. materialidade e imaterialidade, internalidade e externalidade etc) (ver BOURDIEU; WACQUANT, 1992, pp.3,5,7,13,19,26,97,101,127,160). Embora diversas passagens no conjunto da obra de Bourdieu dificilmente se encaixem nessa imagem de sua ontologia, estou inclinada a apostar nessa conta que Wacquant dá dela, posto que essa alternativa logra sugerir em que linhas deveria ser desenvolvido o esquema de Bourdieu para que ele fosse coerente consigo mesmo – ou seja, livre de problemas ao menos na esfera lógica.

Ilustro-o: Ao esboçar uma anamnese histórica da disposição escolástica em “Meditações Pascalianas” ([1997] 2001), Bourdieu fala do divórcio intelectualista entre mente e corpo e a hierarquização dessas duas instâncias em favor da primeira que acompanhou sua produção e sua popularização. Esse divórcio traduz (e se traduz em) a separação e (em) a hierarquização da cultura e da natureza, novamente em favor da primeira; e que é responsável pelo (e se sustenta graças ao) recalque de suas condições sociais (materiais e simbólicas) de possibilidade (ver BOURDIEU, [1997] 2001, pp.34-35). Assim como a imagem do conhecimento e da prática envolvida na disposição escolástica, essas delimitações e hierarquizações seriam inexatas. “*Para entender a compreensão prática [e a prática, eu acrescentaria], convém se situar além da alternativa da coisa e da consciência, do materialismo mecanicista e do idealismo construtivista*” (BOURDIEU, [1997] 2001, p.166), o autor diria, e frisaria que “*a relação com o mundo é uma relação de presença no mundo, de estar no mundo, no sentido de pertencer ao mundo, de ser possuído por ele, na qual nem o agente nem o objeto são colocados como tais*” (BOURDIEU, [1997] 2001, p.172). Isso se alinharia perfeitamente às passagens epistemológicas em que Bourdieu nega, por exemplo, que haja distinção entre teoria e prática (ou teoria e método) (ver BOURDIEU; WACQUANT, 1992, pp.3,30,31,35,95-96,161), a passagens em que o autor diz algo como “*o corpo está no mundo social, mas o mundo social está no corpo*” (BOURDIEU,

[1997] 2001, p.185), e, enfim, a nossa imagem de ontologia da totalidade relacional em Bourdieu. Contudo, não é desprezível o fato de que, ao longo de sua exposição na mesma obra, diversas passagens incompatíveis com essa e com a ontologia que queremos lhe reputar. Por exemplo, diz-se, ali, que “*as injunções sociais mais sérias se dirigem ao corpo e não ao intelecto, o primeiro tratado como um ‘rascunho’*” (BOURDIEU, [1997] 2001, p.172) ou que “*a coletivização do indivíduo biológico realizada pela socialização nem consegue fazer desaparecer todas as propriedades ligadas ao suporte biológico*” (BOURDIEU, [1997] 2001, p.191).

De todo modo, a questão linguagem de Espinosa tem, sobre a de Lahire, como sobre a de Bourdieu se interpretamos sua obra sob um determinado viés, a vantagem de um atalho: uma vez elucidado o significado dos termos “substância”, “modos da substância” e “atributos da substância” em seu sistema propositivo, pode-se economizar, ao longo da argumentação, maiores qualificações. Como não há qualquer conceito no esquema Lahire ou no de Bourdieu que possa subsumir as mesmas proposições tão adequadamente, frequentemente os tomo de empréstimo nesse e em outros trabalhos.

A Deleuze e Guattari (ver, p.ex., [1972-1973] 2010, pp.11-12,14-18,30-33,37,41-42,45,51,54-55,61-63), devo a lembrança do interesse em frisar que falar dessas instâncias e de seus atributos não é mais que falar de recortes de fluxos e que o que podemos fazer é nos certificar de que esses recortes e a análise desses recortes sejam significativos. O próprio Bourdieu, ou novamente, certo Bourdieu, é explícito quanto ao caráter fundamentalmente dinâmico da totalidade social (ou real) e que, embora “*we cannot grasp the dynamics of [say] a field if not by a synchronic analysis (...)*”, simultaneamente, “*we cannot grasp this structure without a historical, that is, genetic analysis of its constitution and of the tensions and exist between positions in it, as well as between this field and other fields, and specially the field of power*” (BOURDIEU; WACQUANT, 1992, p.90).

A Haraway (2009, pp.35,37,40-43,89,91-92), por sua, a atenção às potências agenciais e estruturais de qualquer instância do real ou ao status de humanidade (especialmente no que diz respeito à “animidade”) das coisas e das ‘pessoas não humanas’ – coisa que também compatível com os esquemas de Lahire e Bourdieu do modo que os vejo.

A transformação tanto dos atributos de extensão quanto dos atributos espirituais do que nos acostumamos a chamar de humano pela interação com o que nos acostumamos a chamar de “não-humano”, seja este “não-humano” de ordem orgânica

(animais) ou não-orgânica (máquinas), põe em cheque nossa noção comum de subjetividade, isto é, nossa noção comum de fonte de intencionalidade ou, em uma palavra, de humanidade. Com o ciborgue, que é resultado, nos termos de Haraway, da “humanização da máquina” e da “maquinização do humano” – eu prefiro dizer, por julgá-lo mais exato, da organificação do inorgânico e da inorganificação do orgânico –, nossas regiões ontológicas tradicionais se confundem. É que a autoria transcendente, que antes parecíamos reputar apenas a certas entidades possíveis, agora é faculdade de todas as entidades possíveis.

A singularidade e a exclusividade do humano se dissolve. Tudo pode ser humano e tudo pode não ser. Tudo pode ser vetor e fonte de intenção ou não ser. Isso nos força a deixar de pensar sujeitos como entidades fixas e, para aproveitar meu contato recente com a ontologia deleuziana, mais como resultado de fluxos e intensidades espirituais e materiais - isto é, reais. O humano não mais seria uma entidade segura – aliás, não existiria mais entidade segura. O humano se revela agora como sendo não um ser (*being*), mas como um devir (*becoming*).

Pode-se ilustrar esse movimento partindo de uma imagem retirada das *Ideen II* de Husserl com que me deparei enquanto fazia minhas leituras livres sobre pós-humanismo. Para Husserl, (1) coisas fazem parte do mundo material por estarem causalmente relacionadas com outras num contexto temporal e espacial; (2) o espírito faz pertence ao mundo humano por ser dotado de significado e intenção e (3) o corpo realiza a transição entre essas duas regiões ontológicas por ser tanto objeto material quanto órgão da intenção, isto é, por ser tanto capaz de tocar quanto passível de ser tocado (HUSSERL, *apud*. VANDENBERGHE, 2004, p.68). Em Haraway, o ciborgue revela que tudo seria o corpo – ou, pelo menos, que tudo pode ser o corpo, na acepção que Husserl dá ao termo.²⁸

²⁸ Não posso deixar, entretanto, de pôr duas questões à proposta da autora. A primeira diz respeito a algo que ela disse em entrevista dada a Nicholas Gane e publicada sob o título “When We Have Never Been Human, What Is to Be Done? Interview with Donna Haraway” (HARAWAY; GANE, 2006). Ali, ela nega que o houvesse ciborgue desde a origem da humanidade. O ciborgue é produto, ela diz, de um processo iniciado no fim da segunda Guerra Mundial ou, na melhor das hipóteses, a partir do fim do séc. XIX. Qualquer tentativa de o reportar às origens da humanidade seria um erro (HARAWAY; GANE, 2006, p.146). Mas como? Não imbricamos nossos corpos com os corpos de seres orgânicos e inorgânicos desde de sempre (ou desde há tanto tempo que sequer é possível datá-lo)? O que dizer da existência conjugada do cavalo e de seu cavaleiro, do objeto cortante e de seu manuseador costumeiro, novidades do capitalismo tardio? Esses encontros não agem consideravelmente sobre os esquemas de ação, sobre as formas de agir, sentir e pensar dos atores envolvidos? A habilidade da escrita não age sobre a memória, sobre o pensamento e sobre a expressão de quem a porte? Talvez seja verdade que essa conexão seja mais intensa contemporaneamente, mas ela me parece ser puramente uma questão de grau que não nos permite recusar o nome de ciborgue aos ciborgues menos radicais de outros tempos. A segunda questão diz respeito à em que medida a tese da co-produção dos entes físicos e não-físicos e orgânicos e não-orgânicos é uma grande novidade. A obsessão de clássicos da cultura humanista como, por exemplo, Montesquieu – ver a Terceira parte de “O Espírito das leis” ([1748] 2005) – com os efeitos do relevo

A Ingold, em primeiro lugar, devo a razão para aceitar o recurso de se referir a uma realidade corporal, a uma realidade mental e a um mundo extra-mental e extra-corporal como recortes heurísticamente úteis, embora aquiesça ao argumento de que estes modos da realidade não possam ser compreendidos de fato (ou não existam, se depreendemos do que dizem uma dúvida mais radical) senão em sua inter-relação (ver, p.ex., INGOLD, 2000, p.260-266,285-286; INGOLD, 2012, pp.26-29,31-32,34-42). Note, novamente, a solidariedade entre esse ponto e o que disse a respeito de Bourdieu e Lahire anteriormente. Ingold a todo momento nega que essas instâncias, como a instância a que se chama “mente”, tenham qualquer *modo de ser* que não o de um sistema sinérgico composto por todas elas. Realidade ideacional e realidade material; natureza e cultura; corpo, mente e mundo externo; assim como os demais fenômenos reais – p.ex. os cinco sentidos humanos ou (coisa que Ingold não diz, mas que eu acrescentaria em meu esquema pessoal) coisas, pessoas ‘não humanas’ e pessoas humanas não existem fora de suas relações umas com as outras. Isso significa que qualquer atributo seu depende dessa relação e é afetado por essa relação; e que, para o acessar enquanto caractere dessa instância sistemicamente dependente, só podemos recorrer a essa instância enquanto ela existe como tal, ou seja, enquanto está em relação sistêmica. Em segundo lugar, devo a Ingold a herança de uma boa definição de afeto (percepção e/ou ação) como movimento e - valendo-se daqueles recortes tradicionais de nossa linguagem -, mais especificamente, movimento do corpo pelo seu ambiente (INGOLD, 2000, p.267). Longe de ser algo puramente mental, corporal, ou mesmo puramente corpóreo-mental, o afeto empírico é um fenômeno total que diz respeito a movimento e limites – movimento e limites esses que não são nem puramente ideacionais, nem puramente materiais; assim como não são nem puramente naturais, nem puramente culturais.

A Mead, devo – sem nisso abandonar o que disse acerca de prática, sociedade, mente, corpo, ambiente, natureza, cultura, materialidade e idealidade anteriormente – a narrativa da formação filogenética e ontogenética do self que, por enquanto, julgo ser a mais profícua na composição duma teoria da ação social que se pretenda verdadeira (verdadeira no sentido que uso na seção epistemológica deste trabalho). Ainda, esta logra ser uma proposta mais ousada, a meu ver, que qualquer descrição do mesmo ponto

sobre o indivíduo e a sociedade não é um eco disso? E, mais radicalmente até, as esconjuradas hipóteses de Lamarck ([1914] 1984) sobre em que medida a atividade de cada homem se inscreveria em seu genoma não revelam uma mesma sensibilidade? Eu acho que a tese da agência das coisas é mais velha do que se quer admitir, é *old wine in new bottles*.

tentada por Bourdieu ou Lahire em suas obras aqui analisadas, conquanto seja perfeitamente compatível com estas.

Como outros de seus contemporâneos alinhados ao Pragmatismo, Mead se apropria do *insight* neokantiano sobre a conexão entre razão e comunidade (as categorias *apriorísticas* imprescindíveis para se obter uma percepção da realidade teriam raízes sócio-históricas e, portanto, seriam sócio-historicamente variáveis) a partir de uma perspectiva pós-darwinista e postula a razão em termos de uma conduta incorporada resultante de um processo biossocial de evolução.

Quando, no cenário evolucionário, se desenvolvessem, em certos *mecanismos*, habilidades sensoriais, inaugurar-se-ia a atividade proposital (que se faria no sentido da manutenção da integridade do organismo) ali onde só havia atividade mecânica (MEAD, 1934, pp.42-134). O *organismo sensitivo* experimenta o impulso de selecionar seus estímulos ambientes (meios da manutenção de integridade) por meio de sua atividade e de sua sensibilidade – é esse impulso o que, em Mead, corresponde à inteligência em seu sentido mais extenso (MEAD, 1934, pp.135-6). A inteligência não é, em seu esquema, sinônimo de pensamento ou raciocínio.

O movimento de seleção sensitiva do mundo pelo organismo corresponde à formação de seu quadro de referência espaciotemporal para a realidade, isto é, daquilo que Mead chama de perspectiva. Isso permite ao organismo desenvolver sua capacidade de “prever” (prática ou tacitamente) o resultado de uma ação – ou, mais precisamente, sua capacidade de ajustar sua atividade habitual ao curso de ação que venha se provando eficaz.

É apenas quando o organismo sensitivo, por meio da experimentação prática de outras perspectivas particulares que importem para sua ação, captura seu reflexo, que a consciência emerge – e é apenas por meio da experimentação prática *sistemática* das outras perspectivas que importem para sua ação, que a consciência de si emerge – ou, o que significa o mesmo, que o *self* e a mente (habilidade de abandonar ou adotar perspectivas diferentes que importem para sua ação *conscientemente e por vontade própria*) emergem paralelamente (MEAD, 1934, p.138).

Essa diferença entre experiência assistemática e sistemática do outro, apresentada a partir de uma perspectiva filogenética, também prova ser importante, no esquema de Mead, quando se considera a formação do *self* a partir de uma perspectiva ontogenética. Neste caso, a diferença entre ambas as experiências assume especial relevância, posto que uma e outra sejam, aí, dois pontos de um processo temporalmente ordenado e unidirecional de formação do *self*. O processo de formação do *self* para um

indivíduo da espécie humana dependeria, segundo Mead, do engajamento do indivíduo em situações de adoção e troca de papéis em que ele poderá explorar o significado social dos objetos e processos particulares em relação consigo por meio de sua imitação, um de cada vez, e da posição dos papéis que assume em “interação” uns com os outros dentro do lapso que exige a passagem da ação sob performatização de um e de outro (MEAD, 1934, p.135-226). Mead aponta as situações de *role-playing* em que crianças se engajam sem qualquer necessidade de parceiros e sem regras de conduta como ilustração desta situação (ver MEAD, 1934, p.138).

À medida que explora as perspectivas do outro imediato que se lhes apresentam desta maneira e à medida que as acolhe, as organizando e generalizando, a criança passa a adquirir uma noção de *self* mais sofisticada, uma noção mais completa do seu ato social, um outro generalizado (MEAD, 1934, p.156). Ela poderia, então, engajar-se eficazmente em situações em que a sua ação tem de se fazer, a cada momento, sob a luz do seu papel definido e do que, no papel dos demais, importe, posto que os papéis a serem assumidos no jogo estejam, todos, organicamente interrelacionados (MEAD, 1934, pp.131,134,139). Mead ilustra esse tipo de situação remetendo aos jogos. Estes se fazem em situações em que o ambiente útil para sua ação é mais complexo que o da brincadeira, envolvendo parceiros e regras de conduta – o que corresponde a dizer que ele requer de cada jogador, a cada momento, o domínio do que, na ação dos demais, importa para a sua própria, além da administração das participações que tenha em vários outros campos de interação, de modo a que estas não ponham obstáculos a sua interação eficaz no jogo (idem).

A reflexividade no esquema do autor é aquela potência de certos organismos sensitivos tornada, quando há necessidade prática para tanto, capacidade – inalienável senão por engajamento intenso – de organismos dotados de mente para se fazer objeto para si (ver MEAD, 1934, p.136). A captura de si – que se dá, conforme exposto anteriormente, pela apresentação prática das linhas possíveis de ação via experimentação sistemática de outras perspectivas que importem para a ação – pressupõe, é claro, que outras perspectivas importem para ação; isto é, que o *ambiente útil* do organismo sensitivo envolva outros organismos sensitivos.²⁹ Pressupõe, portanto, uma comunidade (MEAD, 1934, p.164).

²⁹ Dizer que algo importa para a eficácia ação é o mesmo que dizer que considerar (pelo menos praticamente) algo é uma necessidade prática. No esquema de Mead, a consciência de si que têm os seres humanos é efeito de uma necessidade prática ligada às bases *fisiológicas* de seu organismo: há certos impulsos, no indivíduo, aos quais ele só poderá dar expressão e obter meio de satisfação por cooperação com outros indivíduos. (ver MEAD, p.141)

Uma vez que a experiência sistemática da comunidade forme o *self*, porém, ele adquire permanência e, caso não houvesse necessidade prática de continuar a experiência do ambiente (e, portanto, da comunidade), ele se manteria invariável, e o indivíduo poderia seguir sendo objeto para si mesmo, tendo consciência de si (MEAD, 1934, p.141). De todo modo, aquele tipo de sociedade que deve anteceder a formação do *self* não pode ser, por definição, formada pela interação de *selves*. Há um tipo geral de comunicação entre organismos sensitivos ali onde um organismo sensitivo responde inteligentemente e antes de qualquer consciência ao seu ambiente que, por ventura, seja composto também por outros organismos sensitivos – ou seja, produz e recebe manifestação material de “subjetividade” ainda que não reconheça “a si” e “aos outros”, se engaja, sem consciência, numa conversação de gestos (MEAD, 1934, p.145). A este caso corresponderia ao ver de Mead, por exemplo, o uivo do lobo para a matilha ou o cacarejar do galo para as galinhas (MEAD, 1934, p.139).

Uma vez que o organismo possa se tornar um objeto para si mesmo e agir para os outros e para si, de modo que sua própria resposta ao seu próprio estímulo torne-se parte de sua conduta; ou seja, uma vez que todo aquele processo sociobiológico acima referido tenha se efetivado e formado o *self*, pode existir um universo de discurso, um sistema de significados comuns, que possibilita uma comunicação interpessoal por símbolos significativos, bem como uma comunicação *intrapessoal* por gestos significativos (pensamento) (MEAD, 1934, p.138-139, 149).

A sociedade, então, se fará em outros termos.³⁰

Sociedade, *self* e mente, no esquema de Mead, podem ser vistos, se adotamos aquela ontologia da totalidade dinâmica, como três aspectos simétricos de um mesmo processo prático que não tem termo. A vantagem que há nisso é evitar os problemas que a possibilidade de questionamentos de circularidade infinita acerca da gênese de cada instância analiticamente separada a que se tem de fazer referência ao lidar com a questão.

“The human being’s physiological capacity for developing mind or intelligence is a product of the process of biological evolution, just as his whole organism; but the actual development of his mind or intelligence itself, given that capacity, must proceed in terms of social situations wherein it gets its expression and import; and hence it is a product of the process of social evolution (...).” (ver MEAD, p 226)

³⁰ Mead diz:

“It is true, of course, that once mind has arisen in the social process it makes possible the development of that process into much more complex forms of social interaction among the component individuals than was possible before it had arisen. (...) The social process, then, does not depend for its origin or initial existence upon the existence and interactions of selves; though it does depend upon the latter or the higher stages of complexity and organization which reaches after selves have arisen within it” (MEAD, 1934, p.226).

O que se veicula aqui, então, é uma visão radicalmente processual e relacionista da sociedade bastante compatível com aquela que eu advogo no início do meu texto se tratamos as instâncias a que Mead se refere aqui como realidades biológicas (corpo humano, ambiente externo etc.) como recortes muito em acordo com os recursos heurísticos que a cultura de Mead oferece a ele. Está claro que, para Mead, somente na medida em que tome as atitudes do grupo organizado ao qual pertence, atitudes direcionadas à atividade social cooperativa em que o grupo está engajado, o indivíduo desenvolveria um *self* completo (MEAD, 1934, p.155). Por outro lado, é também somente na medida em que cada indivíduo envolvido nas atividades cooperativas do grupo organizado pode ter essa experiência das atitudes dos demais que se refiram a elas, e pode dirigir sua ação de acordo com essa experiência, é que essas atividades são possíveis (MEAD, 1934, *idem*).

Essa simetria sugere levantar a questão de se é possível, a partir do esquema do autor, pensar qualquer tipo de mudança social e ação inovadora genuína por parte do ator social. O *self*, em Mead, não é uma substância estável, mas uma fase recortada para fins analíticos do processo social total. Um outro recorte analítico lhe pareceu ainda útil para compreender como essa instância da realidade operaria – aquele entre *I* e *me*. Quando o indivíduo experimentasse organizadamente as atitudes dos outros significativos para si e as importasse para sua conduta, ele se tornaria consciente de uma fase de seu *self* a que Mead chama *me* (MEAD, 1934, p.175). O *me* determina a conduta do indivíduo, apresenta as situações presentes ao *self* à luz da experiência passada e lhe indica uma determinada resposta, mas o momento da ação efetiva do *self* frente a qualquer situação social só entraria na experiência do indivíduo e só estaria acessível a sua consciência depois de concluída a ação (MEAD, 1934, pp.175-176). Outra fase do *self* deveria, portanto, ser distinguida, e Mead a chama de *I*. O *I* responderia ao *me*, mas também o desafiaria. A fonte da variância entre a ação do *I* e a prescrição do *me* no esquema de Mead – segundo pude constatar – diz respeito sempre a uma perturbação situacional. Essa perturbação situacional pode ser levada a cabo pela ação, consciente ou não, intencional ou não, do próprio indivíduo, ou pela ação, consciente ou não, intencional ou não, de sujeitos ambientes, sejam eles *selves*, organismos sensitivos ou mecanismos. De todo modo, perturbações situacionais provocadas pela ação consciente ou inconsciente e intencional ou não intencional, são possíveis, Mead sugere, porque, se por um lado qualquer interação só pode ser levada a cabo pelo indivíduo por instrumentos processuais e volitivos tomados do grupo, se por um lado todos os *selves* são constituídos em termos da experiência e dos padrões comportamentais socialmente

informados, eles o são apenas a partir de sua posição *particular, singular, única* no processo social (MEAD, 1934, p.201). Agindo, o indivíduo dá a essa perspectiva única expressão e assim administra mudança no processo social (MEAD, 1934, p.198).

Então, as vivências passadas de um ator sedimentariam propensões a agir, pensar e sentir, mas estas seriam passíveis de reformulação - reflexiva ou meramente prática, pré-reflexiva - pelos atores. Essa reformulação, entretanto, deverá obedecer aos limites necessários à manutenção da possibilidade de interação ali onde a interação for necessária à prática eficaz.

Essa narrativa que reflete a posição de Mead acerca da gênese e da atualização da ação social, excetuando talvez a negação do self a pessoas não humanas, bem como a da possibilidade de coexistência entre ação extensiva e pensamento sobre a ação (ou ação espiritual sobre a ação extensiva), é bem parecida com a narrativa que crio quando tento sistematizar as conjecturas que faço. O que resta de minha própria posição teórica devo ao debate entre Lahire e Bourdieu sobre o qual me debruço no presente trabalho e ficará clara ao fim de minha exposição. Retornemos agora, portanto, a ela.

BOURDIEU

É conveniente começar a exposição do que no modelo teórico de Bourdieu importa para o tema deste artigo com algo sobre as representações da agência (ou

subjetividade) social e da estrutura (ou objetividade) social hegemônicas no pensamento sociológico clássico e contemporâneo. Estou inclinada a concordar com Gabriel Peters quando este diz que houve uma *tendência geral* para caracterizar agência e estrutura como se relacionando de uma maneira tal que uma dessas instâncias poderia ter suas propriedades inferidas do conhecimento das propriedades da outra, sem que o inverso fosse verdadeiro - ou, para dizer o mesmo, uma *tendência geral* para caracterizar subjetividade e objetividade como se relacionando de uma maneira tal que uma dessas instâncias, e apenas uma delas, poderia ser tomada como fator causal essencial para a constituição, para a reprodução e para a transformação da outra (PETERS, 2011b, pp.34-53).

Vale dizer, entretanto, que raros autores legaram obra perfeitamente homogênea e inequivocamente alinhada a uma ou outra das perspectivas anteriormente discriminadas, e que esse fato mesmo deve haver inspirado caracterizações (ontológicas e heurísticas ou meramente heurísticas) alternativas do vínculo entre agência e estrutura. Uma das formas dissidentes de se conceber esse vínculo é o tendo, de uma maneira não-substancialista (ou relacionalista) - por uma co-determinação processual efetivada/atualizada por meio da interação entre algum, alguns ou todos dos diversos modos de manifestação empírica da agência (ou subjetividade) social e algum, alguns ou todos dos diversos modos de manifestação empírica da estrutura (ou objetividade) social. Esta parece ser a posição sustentada pela teoria social bourdiesiana desde o início dos anos 1970 (ver BOURDIEU, 1972),³¹ e é nisso precisamente que importa a cunhagem de seus extraordinariamente afamados conceitos de *campo* e *habitus* (BOURDIEU; WACQUANT, 1992, pp.5,19,23,75,97,107,126; VANDENBERGHE, 1999, p.48; PETERS, 2011a, p.10).

Não obstante rejeite estas propostas opostas tomadas em bloco, Bourdieu acolhe entusiasticamente o pensamento social a que ele mesmo chama “*objetivista*” (reconhecível, p.ex., segundo o próprio autor, no estruturalismo) no que tange à sua ruptura com o – suposto – “subjetivismo espontaneísta” do senso comum (BOURDIEU, [1980] 2009, p.90), pelo reconhecimento da existência de *padrões de conduta* e *sistemas de relações* independentes da intenção e da consciência de quaisquer dos atores sociais. Ao mesmo tempo, ele busca superar os “limites objetivos do objetivismo” combinando-o a insumos do pensamento social a que chama *subjetivista*

³¹Bourdieu por vezes defende explicitamente que as versões que insistem na primazia da agência sobre a estrutura ou vice versa são mais adequadas a visões substancialistas da realidade, que refletem uma visão de senso comum da realidade que é necessariamente errônea e que se mantém no discurso sociológico porque tendem a ser reativadas constantemente como oposições sociais (ver, p.ex., WACQUANT; BOURDIEU, 1992, p.15).

(p.ex., ele dirá, aquele presente no existencialismo, na fenomenologia no, interacionismo e na etnometodologia), especialmente no seu ataque a um “sociologismo mecanicista” (BOURDIEU, [1980] 2009, p.90) que vê estruturas sociais como estáticas ou autônomas, negligenciando o papel das representações e competências subjetivas na produção do mundo social. Essa acordância mesma sugere que uma combinação de ferramentas conceituais e explicativas de cada uma dessas abordagens lhe serviria na investigação das práticas sociais enquanto “*lugar da dialética do opus operatum e do modus operandi, dos produtos objetivados e dos produtos incorporados da prática histórica, das estruturas e dos habitus*” (BOURDIEU, [1980] 2009, pp.86-7; BOURDIEU, [1979] 2008, p.229), o lugar em que, para usar a muito boa expressão de Louis Pinto, “*o possível e o provável, a esperança subjetiva e a probabilidade objetiva*” (PINTO, [1998] 2000, p.49) se aproximam.³²

No modelo bourdiesiano, espaço parece ser “*qualquer coisa que seja topologicamente construída como uma estrutura relacional de diferenças geradas por um princípio*” (VANDENBERGHE, 1999, p.53).³³ Caso se queira sumarizar a teoria geral dos campos do autor – como creio que seja o mais conveniente a esta altura de minha exposição por enquanto –, pode-se dizer simplesmente que, para Bourdieu, todos os espaços sociais (ou *campos sociais*) são, aí, “*estruturas relacionais de diferenças geradas pelo princípio de distribuição das diferentes espécies de capital válido para uma determinada sociedade*” (VANDENBERGHE, 1999, p.53) i.e., estruturas relacionais de diferenças geradas pelo princípio de distribuição dos diferentes recursos de poder válidos para um determinado grupo de agentes *estruturados em sua ação estruturante* entre eles mesmos.³⁴ Embora não haja sido dito com todas as palavras, é possível facilmente depreender disso que a posição de um determinado agente num

³² Vale registrar que Bourdieu advoga um uso *ordenado* das ferramentas analíticas próprias aos momentos objetivista e subjetivista. As do primeiro tipo devem ter *precedência* sobre as do segundo. (PETERS, 2011a, pp.11-2). Somente a reconstrução das estruturas da ação do ator social – por meio de instrumentos estatísticos, descrição etnográfica etc. (BOURDIEU; WACQUANT, 1992, p.8) – poder-se-ia ter acesso à sua experiência subjetiva, aos motores internos de suas ações e à atividade estruturação das estruturas.

³³ Isso pode ser depreendido, por exemplo, das caracterizações de espaço físico e espaço social que podem ser encontradas em BOURDIEU, [1997] 2001, pp.159-161,164.

³⁴ A esse respeito, cabe lembrar que Bourdieu apresenta uma caracterização essencialmente conflitiva do espaço social, o que determinaria que a dominação fosse inerente à prática. Lahire, longe de aquiescer a essa imagem, baseia boa parte de sua discordância quanto ao recurso indiscriminado ao conceito de “campo” para fazer referencia e para analisar qualquer sistema de relações sociais na rejeição desse pancratismo. Sobre a teoria dos campos, que Lahire tem por uma teoria meramente regional do mundo social, dirá: “os campos estão essencialmente relacionados ao domínio das atividades ‘profissionais’ (e ‘públicas’) e muito particularmente às atividades dos ‘agentes’ em luta no interior desses campos, isto é, dos produtos (versus consumidores, espectadores ou pessoas que participam no campo, mas não estão particularmente envolvidas nas lutas no interior desses campos: auxiliares administrativos, pessoal de serviço, operários” (LAHIRE, [1998] 2002, p.34).

determinado campo social e em um determinado intervalo de tempo pode ser definida pela consideração do histórico, do presente e das potencialidades (a) do volume de capital de que ele se vale e (b) da estrutura desse capital (i.e., da composição de todo o seu capital de acordo com o valor relativo de espécies de capital) (BOURDIEU, [1979] 2006, pp.107-8; BOURDIEU, 2010, pp.-133-6; BOURDIEU, [1979] 2008, p.107).

O *habitus*, por sua vez, é um construto lógico usado para se referir a qualquer sistema de disposições para agir, sentir e pensar incorporadas por qualquer agente social (BOURDIEU, [1980] 2009, p.87). Ele é a versão subjetivada do capital social objetivo (propriedades) de um ator social (BOURDIEU, [1979] 2008, p.107). As disposições incorporadas elas mesmas são, tanto quanto os campos sociais, “*estruturas estruturadas* [da ação social] *predispostas a funcionar como estruturas estruturantes* [da ação social]” (BOURDIEU, [1980] 2009, idem). Segundo Pinto ([1998] 2000, p.39), pode-se traçar as origens de boa parte do que é fundamental na concepção de campo do autor no conceito de *habitus* segundo cunhado em seus primeiros trabalhos, dedicados essencialmente à etnologia de populações camponesas da Cabília e de Béarn. Notando a necessidade de se trabalhar mais “em termos de ordem e distribuição” (PINTO, [1998] 2000, idem) ao tratar da desigualdades culturais e econômicas entre grupos que nos termos do economismo que ele mesmo tendia adotar à época, Bourdieu aplicaria, na concepção do último, um raciocínio genuinamente relacionista que se repetiria na futura cunhagem do primeiro.

Fica claro, portanto, que *campo* e *habitus* são conceitos que, ambos, servem à designação do mediador da operação que conforma a prática social: a dialética entre ação e estrutura.³⁵ Ação e estrutura não são, a seu ver, mais que dois momentos da prática distintos meramente por razões analíticas (BOURDIEU; WACQUANT, 1992, p.11). A estrutura relacional que forma o campo social experimentado até então pelo sujeito da ação, bem como o seu *habitus*, dá forma e habilita a atualização de sua ação - ação que, por sua vez, estruturará o campo social a ser experimentado pelo agente a partir de então, bem como o *habitus* com que contará a partir de então. O trecho que segue está em franca concordância com isso e serve a sua ilustração:

“O princípio da ação não é um sujeito que se defrontaria com o mundo como se fosse um objeto numa relação de puro conhecimento, nem muito menos

³⁵ Thiago Panica Pontes diria o mesmo ao menos da noção de *habitus*: “o *habitus*, fundamento de nosso primeiro núcleo duro em questão, operaria como a ‘mediação universalizante’ entre ação e estrutura pois que, ao considerar o duplo movimento de incorporação das estruturas sociais e, simultânea e dialeticamente, da exteriorização das disposições incorporadas possibilitaria explicar ambas, estrutura objetiva e práticas (ou seus produtos objetivados), sem unilateralmente reduzir uma à outra” (PONTES, 2009, p.22).

um ‘meio’ capaz de exercer sobre o agente uma forma de causalidade mecânica; não se encontra na finalidade material ou simbólica da ação nem nas constrictões do campo. Reside na cumplicidade entre dois estados do social, entre a história tornada corpo e a história tornada coisa, ou melhor, entre a história objetivada nas coisas, sob a forma de estruturas e mecanismos (ou do espaço social ou dos campos), e a história encarnada nos corpos, sob a forma de um habitus, cumplicidade que funda uma relação de participação quase mágica entre essas duas realizações da história” (BOURDIEU, [1997] 2001, pp.183-184)

Conquanto o trato de qualquer uma das questões sobre a coerência interna das práticas ou sobre o peso relativo do passado, da consciência e da intenção na sua conformação final implique incursões em pontos essenciais das outras, tento, aqui, guiar essa discussão de uma forma que, espero, seja tão menos truncada e menos repetitiva, e tão mais agradável quanto possível ao leitor:

1. Coerência x Incoerência:

Vimos que Lahire crê que Bourdieu reduz a caracterização das disposições do ator à tese de que são internamente coerentes (LAHIRE, [1998] 2002, p.83).

De fato, na obra de Bourdieu, é bastante comum que o *habitus* seja referido como sendo *sistema* de disposições práticas de conduta e de esquemas de percepção e classificação *transponíveis* (BOURDIEU, [1980] 2009, p.87) ou como princípios de ação, visão e divisão muito de aplicação muito geral (BOURDIEU, [1997] 2001, p.170) etc. Esse conjunto de disposições seria incorporado por um aprendizado, no mais das vezes - e em especial no início da existência social do ator - prático e difuso, das estruturas sociais que importassem em sua trajetória experiencial particular (BOURDIEU, [1980] 2009, p.120).³⁶

A aplicação dos mesmos esquemas de ação, cognição e avaliação a uma profusão de distintas esferas fenomênicas de conduta e/ou de representação é possível, segundo ele, por transferência analógica. É inclusive a propriedade da transferibilidade dos esquemas ela mesma o que permite que cada gesto ou palavra particular experimentada em circunstâncias circunscritas pelo ator possa evocar todo o sistema do qual fazem parte e que, assim, contribuam para sua socialização em matérias que os

³⁶ A “incorporação zero” das estruturas sociais por um sujeito ocorreria, segundo Bourdieu, por mimese (ou mimetismo). A mimese implicaria o envolvimento do sujeito numa **relação global de identificação** emocional com agentes e práticas (BOURDIEU, [1980] 2009, p.120). A referência ao “emocional”, note-se, serve ao friso tanto seu aspecto infra-consciente quanto ao seu caráter fundamentalmente corporal. Em outra ocasião, Bourdieu se referiria à aprendizagem como “transformação seletiva e durável do corpo que se opera pelo reforço ou enfraquecimento das conexões por sinapse” (BOURDIEU, [1997] 2001, p.166) Essas são algumas das poucas aproximações a um tratamento dos *mecanismos* de inculcação do *habitus* realizadas pelo autor. Faço referência a essa mesma falha quando falo de Mead na seção “Excurso teórico” deste trabalho.

ultrapassam (BOURDIEU, [1980] 2009, p.114). É graças a isso que se poderia configurar um fenômeno como o que reconhece no trecho a seguir:

“O artifício da razão pedagógica reside precisamente no fato de extorquir o essencial sob aparência de exigir o insignificante, como o respeito das formas e as formas de respeito que constituem a manifestação mais visível e ao mesmo tempo mais “natural” da submissão à ordem estabelecida, ou, as concessões da polidez, que sempre encerram concessões políticas” (BOURDIEU, [1980] 2009, idem).

Outras ilustrações notáveis dessa transferibilidade sistemática própria ao *habitus* foram reunidas por Bourdieu quando este escreveu a respeito das profundas afinidades estruturais entre os princípios de construção da arquitetura gótica e os princípios de organização lógica do pensamento escolástico demonstradas por Panofsky (BOURDIEU, 2001, pp.337-61), bem como em seu *tour de force* empírico “A distinção: crítica social do julgamento” (BOURDIEU, [1979] 2008). Peters recolhe bem informações para formular um exemplo amplo de como a coerência não-intencionada do “gosto” entre os agentes de cada classe social (econômica, cultural, de marcação de gênero ou de idade, p.ex.) exprimem nas mais diversas áreas de suas vida é mostrado nessa última obra:

“esquemas de apreciação operantes sob a forma tácita de oposições como único/comum, pesado/leve, agradável/ousado, monótono/vívido e insípido/picante podem ser transponivelmente aplicados, por meio da capacidade prática de estabelecer homologias ou equivalências entre situações, indivíduos e objetos diferenciados, à avaliação classificatória de um prato de comida, uma pessoa (sua aparência, seu modo de ser ou de se portar), um comentário ou opinião, uma peça de roupa, uma piada, um estilo estético, uma pintura, uma peça teatral, um artista, uma música, um filme e a várias outras instâncias de percepção, avaliação e/ou consumo simbólicos” (PETERS, 2011b, pp.76-7).

Na seguinte passagem, discriminada desta vez por mim, vê-se Bourdieu ser explícito quanto a sua operação:

“Falar do ascetismo aristocrático dos professores ou da pretensão da pequena burguesia não é somente descrever estes grupos por uma de suas propriedades [determinadas como propriedades suas, vale dizer, pelo fato de haver sido reconhecidas pelo autor como características comuns às práticas e gostos estatisticamente majoritários de cada grupo], mesmo que se tratasse da mais importante, mas tentar nomear o princípio gerador de todas as suas propriedades e de todos os seus julgamentos sobre suas propriedades ou as dos outros. Necessidade incorporada, convertida em disposição geradora de práticas sensatas e de percepções capazes de fornecer sentido às práticas

engendradas dessa forma, o habitus, enquanto disposição geral e transponível, realiza uma aplicação sistemática e universal, estendida para além dos limites do que foi diretamente adquirido, da necessidade inerente às condições de aprendizagem: é o que faz com que o conjunto das práticas de um agente – ou do conjunto dos agentes que são o produto de condições semelhantes – sejam sistemáticas por serem o produto da aplicação de esquemas idênticos – ou mutuamente conversíveis – e, ao mesmo tempo, sistematicamente distintas das práticas constitutivas de um outro estilo de vida” (BOURDIEU, [1979] 2008, p.163).

Bourdieu oferece uma explicação do porquê de se poder proceder assim quando diz, por exemplo, que:

“O princípio da homologia funcional e estrutural segundo o qual a lógica do campo de produção [cultural] e a lógica do campo de consumo [cultural] são objetivamente orquestradas reside no fato de que, por um lado, todos os campos especializados (campo da alta costura ou da pintura, do teatro ou da literatura etc.) tendem a se organizar segundo a mesma lógica, ou seja, segundo o volume do capital específico possuído e segundo a antiguidade – que lhe está, muitas vezes, associada – (...) e, por outro, [pelo fato de que] as oposições que tendem a se estabelecer, em cada caso, entre os mais ricos e os menos ricos em capital específico, entre os dominantes e os dominados, os titulares e os pretendentes, os antigos e os recém-chegados, a distinção e a pretensão, a ortodoxia e a heresia, a retaguarda e a vanguarda, a ordem e o movimento, etc., são homólogas entre elas – daí toda a espécie de invariantes – e homólogas das oposições que organizam o campo das classes sociais (entre dominantes e dominados) ou o campo da classe dominante (entre fração dominante e fração de dominados) ou o campo da classe dominante (entre fração dominante e fração dominada). O acordo que se estabelece, assim, objetivamente entre classes de produto e classes de consumidores só se realiza no consumo por intermédio dessa espécie de senso de homologia entre bens e grupos, que define o gosto: ao proceder a uma escolha segundo seus gostos, o indivíduo opera uma identificação de bens objetivamente adequados à sua posição e ajustados entre si por estarem situados em posições sumariamente equivalentes a seus respectivos espaços – filmes ou peças de teatro, histórias em quadrinhos ou romances, mobiliário ou vestuário – ajudado, nesse aspecto, por instituições, butiques, teatros (de rive droite ou de revê gauche), críticos, jornais e semanários, escolhidos, aliás, segundo o mesmo princípio; (...)” (BOURDIEU, [1979] 2008, p.217)

Além disso, embora conceda que “certos indivíduos, ocupantes de posições semelhantes, [possam] ter opiniões diferentes, segundo sua origem social e sua trajetória”, Bourdieu frisarà, em “A distinção: crítica social do julgamento” ([1979] 2008), que

“tudo parece indicar que os efeitos da trajetória individual, particularmente visíveis no caso de grupos que ocupam posições mal determinadas no espaço social” – isto é, intermediárias quanto ao princípios de distinção considerados – “e, por este fato, levadas a uma grande dispersão sob todos os aspectos, se exercem no limite dos efeitos próprios da classe; de modo que as disposições (...) dos membros da mesma classe aparecem como outras tantas formas transformadas da disposição que caracteriza, fundamentalmente, o conjunto da classe” – ou seja, a disposição estatisticamente majoritária entre o conjunto de seus membros” (BOURDIEU, [1979] 2008, p.426)

Se frisar a propriedade de sistematicidade do *habitus* tem como feliz corolário a sugestão do interesse em se verificar se há conexões entre domínios da existência social quando estes são, em geral, analisados em separado segundo os critérios de especialização do pensamento acadêmico (PETERS, 2011b, p.84), uma consequência mais infeliz disso poderia ser a de que um tal insight leve a dar por desimportante questionar-se acerca do status empírico dessa caracterização.³⁷ A própria ênfase na integração do *habitus* deriva, vale dizer, das preocupações de pesquisa no contexto das quais o conceito foi cunhado. As disposições unificadas permitem que Bourdieu explique a inteligibilidade intersubjetiva e a coordenação intra e intergrupar das ações sem recorrer à operação de mecanismos sistêmicos ou de cálculos individuais (ver, p.ex., BOURDIEU, [1997] 2001, p.178). Ademais - coisa que poderia ser depreendida do que já foi anteriormente referido, mas em que não custa insistir -, a característica da transferibilidade ou o caráter sistêmico do conjunto das disposições incorporadas por um ator é parte essencial do que permite explicar os esquemas disposicionais individuais e as trajetórias individuais enquanto variantes da realização de uma classe cuja probabilidade de efetivação é estatisticamente diferenciada e estatisticamente referível, e não como frutos do mero acaso.³⁸ A afirmação da transferibilidade como

³⁷ Isso posto, não posso deixar de concordar com a sugestão de Pinto de que “o sociólogo deve utilizar a noção de campo sobretudo como norma de trabalho que o obrigue a ir tão longe quanto possível na análise de cada uma das series independentes (disposições, obras, instituições), antes de se arriscar a sair dessa trilha para apelar para fatores logicamente heterogêneos. Noção crítica, o campo é menos uma ‘tese’ do que um método que permite controlar as condições e os limites do uso do raciocínio causal” (PINTO, [1998] 2000, p.71); ou quando diz que “tomada em si mesma, a noção e campo contém” – eu diria, *deve conter* – “nada mais que uma recomendação formal para tratar relacionalmente os indivíduos considerados, ou seja, como posições redutíveis a seus traços distintivos, mas isso só vale para o conhecimento concreto de casos singulares se for complementado pela análise do modo específico de autonomia próprio do campo em questão” (PINTO, [1998] 2000, p.84). Sou da opinião de que o mesmo pode ser dito para a noção de *habitus* - em realidade, bem nos moldes do que sugere Rogers Brubaker (BRUBAKER, 1989, p.23), de todos os conceitos e proposições de seu trabalho, sendo isso tão mais premente quanto mais abstratos forem estes.

³⁸ Esse raciocínio me foi inspirado, a princípio, por uma passagem do texto de Pontes em que o autor frisa a importância do caráter de classe do *habitus* em Bourdieu (ver Pontes, 2009, p.22). Posteriormente,

propriedade do *habitus* é, porém, perfeitamente compatível com o reconhecimento da multiplicidade de cenários de atuação, dos quais podem derivar condicionamentos múltiplos, se consideramos a possibilidade de que esses distintos condicionamentos coexistir com graus variáveis de integração (PETERS, 2011b, p.99).

De fato, de um lado,

- (A) se o fato de que o conceito de campo como ferramenta analítica serve à designação tanto de um universo social total quando de suas esferas sociais constituintes em separado pode sugerir que se suponha uma harmonia entre estas últimas a nível mais geral, (A.1.) a insistência de Bourdieu em que esses recortes do todo só possam ser designados como “campo” se singularizarem uma área regida pelos mesmos princípios, (A.2) bem como sua insistência em que o interesse do uso dessa ferramenta é precisamente o de evitar os exageros de abordagens internalistas e externalistas dos fenômenos sociais particulares - abordagens essas que desconsideram a autonomia relativa (empiricamente variável) desses subsistemas sociais frente o todo e uns frente os outros³⁹ (A.C) sugere que esta harmonia pelo menos não seja absoluta e estável;

De outro,

- (B) se a sugestão de que os *stimuli* objetivos da incorporação das estruturas sociais agem somente com a condição de encontrar os agentes condicionados a reconhecê-los pode fazer crer que o modelo de Bourdieu garanta, com “uma só cajadada”, a harmonia interna do *habitus* e a reprodutibilidade constante do sistema social, (B.1) a exigência de adaptabilidade prático-improvisativa de qualquer ação a uma infinidade de situações relativamente novas e imprevisíveis (B.2) junto à conclusão simples de que a intervenção do processo de “seleção” garantido pelo *habitus* entre o estímulo objetivo e a resposta subjetiva a ele mostra que “*não se pode inferir mecanicamente o conhecimento dos produtos do conhecimento das condições de produção*” (Bourdieu, 1984, p.135), (B.C) indicam que, para o que modelo bourdiesiano se mantenha fiel a si mesmo, os princípios gerativos constitutivos do *habitus* devem ser tidos

em minhas leituras para o presente trabalho, encontrei isso explicitado diretamente por Bourdieu ([1997] 2001, pp.26-7)

³⁹ Ver, a esse respeito PINTO, [1998] 2000, pp.76-78,81-82.

como relativamente imprecisos e flexíveis e, portanto, compatíveis com alguma incoerência interna dos cursos de ação (passagens que frisam essas características do habitus podem ser encontradas em BOURDIEU, [1980] 2009, pp.28,88,109-10; PETERS, 2011b, p.90; VANDENBERGHE, 1999, p.50).

Em resumo, assim como a coerência entre os campos parece ter de ser relativa, a coerência dos princípios geradores da ação seria meramente prática (em oposição a lógica) (BOURDIEU, [1980] 2009, p.144). Por incrível que possa parecer, Bourdieu é até mesmo frequentemente bastante explícito quanto a esses pontos aparentemente subestimados na crítica lahiriana.

A relativa coerência ou incoerência entre os campos de um universo social é tematizada por ele mesmo em “A distinção: crítica social do julgamento” ([1979] 2008), obra que é tida por Lahire como o grande libelo de seu disposicionalismo de transferibilidade universal, como sugere a seguinte passagem:

“A projeção de um único eixo pressuposto na construção da série contínua, linear, homogênea e unidimensional à qual, habitualmente, é identificada a hierarquia social [geral], implica uma operação extremamente difícil – e arriscada, em particular, quando é inconsciente –, consistindo em reduzir as diferentes espécies de capital a um padrão único e avaliar, por exemplo, com a mesma bitola, a oposição entre empresários da indústria e professores do secundário (ou quadros superiores e empregados). Esta operação abstrata encontra um fundamento objetivo na possibilidade, continuamente oferecida, de converter uma espécie de capital numa outra – a taxas variáveis de conversão, segundo os momentos, ou seja, segundo o estado da relação de força entre os detentores das diferentes espécies.” (BOURDIEU, [1979] 2008, p.115)

Sobre a relativa coerência dos princípios conformadores da ação social, por sua vez, Bourdieu destacaria:

“a lógica prática que tem por princípio um sistema de esquemas geradores e organizadores objetivamente coerentes, que funciona no estado prático como um princípio de seleção muitas vezes impreciso, mas sistemático, não tem nem o rigor nem a constância que caracterizam a lógica lógica, capaz de deduzir a ação racional dos princípios explícitos e explicitamente controlados e sistematizados de uma axiomática (e que também seriam os seus caso ela fosse deduzida do modelo construído para explicá-la). É por isso que ela se revela em uma espécie de unidade de estilo que, embora seja imediatamente perceptível, não possui nada da coerência estrita e sem surpresa dos produtos combinados de um plano” (BOURDIEU, [1980] 2009, p.171).

De todo modo, em sua produção mais tardia, Bourdieu seria, por vezes, bastante explícito quanto a sua posição a esse respeito e diria: *“I believe indeed that there are no transhistoric laws of the relations between fields, that we must investigate each historical case separately”* (BOURDIEU; WACQUANT, 1992, p.109).

Adicionalmente:

“Como não perceber que o grau em que o habitus é sistemático (ou, ao contrário, dividido, contraditório), constante (ou flutuante, variável) depende das condições sociais de sua formação e de seu exercício, e que então pode e deve ser medido e explicado empiricamente?” (BOURDIEU, [1997] 2001, p.79).

2. Passado x Presente:

Disse anteriormente também que Lahire denuncia o papel desproporcionalmente ativo que o passado experimentado teria, no modelo de Bourdieu, em comparação com a situação presente na conformação da ação. Essa primazia das experiências passadas estaria fundada não só no caráter durável das disposições inculcadas – coisa a que nem mesmo Lahire renuncia -, mas também - e novamente - na propriedade do habitus de tender a garantir sua própria constância contra a mudança situacional por meio de uma *seleção* das informações novas a ser experimentadas.

O próprio Bourdieu apontaria que a presença dramática do passado na conformação da ação social nunca pode ser tão bem observada, senão quando o entorno com o qual a ação se confronta está demasiado distante daquele com o qual se ajusta e o sentido do porvir provável que esse passado experiencial insinuou é desmentido (efeito de *histerese*). (BOURDIEU, [1980] 2009, pp.102-3).

Não obstante isso, o caráter necessariamente aberto e revisável dos esquemas de ação incorporados, qualidade já apontada na seção imediatamente antecedente a esta - depõe em favor da tese de que há pelo menos algum exagero numa conclusão tal qual a de Lahire. Nas palavras de Bourdieu:

“Se a gênese do sistema das obras ou das práticas engendradas pelo mesmo habitus (ou por habitus homólogos como aqueles que fazem a unidade do estilo de vida de um grupo ou de um classe) não pode ser descrita nem como desenvolvimento autônomo de uma essência única e sempre idêntica a si mesma, nem como criação contínua de novidade, é porque se realiza na e pela confrontação ao mesmo tempo necessária e imprevisível do habitus com o acontecimento [grifo meu], que não pode exercer sobre o habitus uma incitação pertinente a não ser que este o arranque à contingência do acidente e o constitua em problema aplicando-lhe os próprios princípios de sua solução; é porque o habitus, como toda arte de inventar, é o que permite produzir práticas em número infinito, e relativamente imprevisíveis (como as

situações correspondentes), mas limitadas, todavia, em sua diversidade”
(BOURDIEU, [1980] 2009, pp.91-2).

3. Intuito x “Não-intuito” e Consciência x Domínio Prático:

Lahire acusa Bourdieu de ter falhado em dar conta da *normalidade* do recurso à reflexão. Segundo ele, o autor haveria

- (a) Importado, de maneira imprópria, a lógica da ação urgente para todas as modalidades empíricas de ação;
- (b) Dado, injustificadamente, mais relevo aos episódios de eficácia da ação em que *habitus* e condições situacionais estão em acordo; e
- (c) No trato dos episódios de ineficácia, haveria dado privilégio justamente às crises grandiosas – tipo de crise este que é precisamente o menos frequentemente experimentado.

O *habitus* em Bourdieu comumente designa, de fato, um sistema de disposições e competências práticas que funcionam abaixo do nível da consciência reflexiva e, nesse sentido, a noção de *habitus reflexivo* – que Lahire defenderia como sendo uma modalidade específica de *habitus* (LAHIRE, [1998] 2002, p.145) - lhe é estrangeira. As respostas do *habitus* se delineariam

“fora de qualquer cálculo, em relação às potencialidades objetivas, imediatamente inscritas no presente, coisas para fazer ou não fazer, dizer ou não dizer, em relação a um porvir provável que, ao contrário do futuro como ‘possibilidade absoluta’ (absolute Möglichkeit) no sentido de Hegel (ou de Sartre) (...) propõe-se com uma urgência e uma pretensão em existir que exclui a deliberação” (BOURDIEU, [1980] 2009, p.88).

A noção de *habitus* permite explicar, portanto, o fato de um agente socializado em determinadas condições perceber/sentir, pensar e agir de modo regular e tão mais exitoso quanto mais análogas as condições novas sejam às anteriores sem que se precise recorrer à tese de que nisso houve qualquer deliberação consciente das condições e possibilidades de ação ou qualquer intenção da parte do sujeito (BOURDIEU, [1980] 2009, pp.85,87-8)

Bourdieu por vezes é explícito quando a que as condições para a conjectura – isto é, a não-urgência, a reversibilidade etc. - quase nunca seriam dadas na prática e, em consequência, nisso, seu esquema parece, de fato, bastante cético a respeito das possibilidades de que os atores sociais disporiam para acessar reflexivamente as propriedades de seus *habitus* e de agir em plena intenção e consciência (BOURDIEU, [1980] 2009, pp.134-5; PETERS, 2011, p.14; PINTO, [1998] 2000, p.38;).

Embora seja verdade que Bourdieu frisa que o “*ajustamento antecipado do habitus às condições objetivas um ‘caso particular do possível’*” e que se deva “*evitar assim universalizar inconscientemente o modelo da relação quase circular de reprodução quase perfeita*” (BOURDIEU, [1980] 2009, p.103), que se possa reputar sua ênfase na função conservativa de certas instituições ao interesse prático que havia em fazê-lo no momento político em que o autor então se via (ver, p.ex., BOURDIEU; WACQUANT, 1992, p.80) e que, como nota Frédéric Vandenberghe, a sua obra haja tendido, ao longo dos anos, a se afastar de formulações que sugerem que as práticas “*sempre tendem a reproduzir as estruturas objetivas das quais elas são, em ultima análise, o produto*” (Bourdieu, 1972, p.175) e seguir um teor menos hiperdeterminista, mais compatível com o reconhecimento de improvisação e inventividade como coisas próprias do habitus; é também bem verdade que o caso da cumplicidade perfeita entre habitus e situação foi, no conjunto sua obra, sistematicamente privilegiado (VANDENBERGHE, 1999, p.49) e que mesmo em sua literatura mais recente encontram-se declarações de que o ajuste de antemão do habitus à situação, bem como a harmonia grosseira dos *habiti* entre si, não obstante sejam apenas casos particulares do possível, são casos *particularmente frequentes* (BOURDIEU, [1997] 2001, p.177), de que a ordem social tenha a tendência de perseverar em seu ser (conatus) (BOURDIEU, [1997] 2001, p.186) etc. O seguinte trecho de “An Invitation to a Reflexive Sociology” (1992) ilustra bem a posição do autor:

“Habitus is not the fate that some people read into it. Being the product of history, it is an open system of dispositions that is constantly subjected to experiences, and therefore constantly affected by them in a way that either reinforces or modifies its structures [note: aside the effects of certain trajectories, habitus can also be transformed via socio-analysis, i.e., via an awakening of consciousness and a forma of ‘self-work’ that enables the individual to get a handle on his or her dispositions (...)]. The possibility and efficacy of this kind of self-analysis is itself determined in part by the original structures of the habitus in question, in part by the objective conditions under which the awakening of self-consciousness takes place (...).⁴⁰ It is durable, but not eternal! Having said this, I must immediately add that there is a probability, inscribed in the social destiny associated with definite social conditions, that experiences will confirm habitus, because most people are statistically bound to encounter circumstances that tend to agree with those

⁴⁰Vale mencionar que, a certa altura de “Meditações Pascalianas” ([1997] 2001), Bourdieu uma distinção interessante entre a reflexividade que corresponde a uma prática de sócio-auto-análise e a reflexividade que é fruto de um efeito de histeresis. Ao passo que a primeira é voltada fundamentalmente para o sujeito da prática, a última é voltada para a prática em si e se faz por intermédio dos movimentos do corpo (BOURDIEU, [1997] 2001, p.197).

that originally fashioned their habitus. In truth (...) I think that, for logical reasons, there is a relative irreversibility to this process: all the external stimuli and conditioning experiences are, at every moment, perceived through categories already constructed by prior experiences and consequently a relative closure of the system of dispositions that constitute habitus" (BOURDIEU, 1992, p.133).

CONCLUSÃO

Enquanto me debruçava sobre os casos empíricos que tanto Lahire quanto Bourdieu mobilizam para sustentar suas teses acerca da natureza congruente ou incongruente dos esquemas de ação, bem como sobre as ilustrações extra-acadêmicas disso, que não são poucas, compreendi mais perfeitamente o quão espinhosa pode ser a

questão. Pensemos no exemplo de um trabalhador rural moderno que, conquanto muito respeitador dos preceitos de sua comunidade que envolvem o de não roubar, realiza pequenos furtos e depredações de patrimônio de seu empregador como forma mais ou menos consciente de resistência à sua exploração. Esse mesmo caso pode ser mobilizado para sustentar tanto a tese da (pelo menos tendencial) incongruência quanto a da (novamente, pelo menos tendencial) homogeneidade das disposições subjetivas. De um lado, se diria: olhe como aqui ele age de modo que vê como sendo absolutamente insustentável ali. De outro: olhe como ele segue perfeitamente o imperativo que dita que não roube *seus iguais*. As linhas em que se traça o conteúdo de um determinada ação a ser analisada não parecem ter um suporte certo, um critério decisivo que nos permita responder à questão explorada nesse trabalho com alguma facilidade. Ela será respondida? Não sei.

É compreensível que hesitemos em dizer de Lahire, e mesmo de Bourdieu, que tenham feito bons recortes e boas categorizações do material empírico de que se vale (p.ex. a delimitação de um contexto enquanto tal, de uma característica de uma disposição enquanto tal etc.). Se Lahire e Bourdieu fazem a defesa de uma descrição dos fatos que se afaste da suposição positivista segundo a qual seria possível esgotar o real e fazer dele uma conta definitiva e propõem que, apesar disso, se tente, a partir de observações sistemáticas, formular proposições de fato verificáveis – o que envolve explicitar a partir de que ponto de vista e de que forma se efetuou as observações e a seleção dos fatos (tanto no que diz respeito ao que os constitui quanto a porque se lhe deu importância etc.) e comparar os dados produzidos com os dados produzidos por outros (LAHIRE, [2005] 2006, pp.36-37,39-40,64) -, não parece que eles mesmos o tenham feito exhaustivamente para dar justificação a suas próprias descrições.

Confesso que, à medida que escrevi este trabalho, minha esperança e meu entusiasmo com a questão frequentemente me deixaram e tive medo – ainda tenho – de estar, sem percebê-lo, dando ao mundo um par de meias brancas de presente de natal.

Com a monografia, espero ter logrado reconstruir satisfatoriamente o que, na controvérsia a respeito da coerência ou da incoerência interna das disposições, se pode dizer das posição de Pierre Bourdieu e de Bernard Lahire a partir de suas obras. Se não, espero ao menos ter sido tão aberta quanto aos pressupostos epistemológicos e teóricos, ao método e aos insumos que usei em minha análise para que suas falhas possam ser mais facilmente apontadas e superadas.

Tendo exposto minhas reservas quanto ao alcance da crítica lahiriana - a crítica é, ao meu ver, limitada por certos problemas de coerência interna (com o perdão da

ironia) e certas inexatidões na reconstrução da posição de seu oponente –, penso que algumas das consequências que confronto proposto por ela não podem ser ignoradas sem prejuízos para a história das tentativas de descrição e explicação da ação social.

Uma dessas consequências é a demonstração do interesse que tem a sociologia individual ou psicológica. Durante minhas leituras, uma frase específica de Lahire concernindo isso me espantou precisamente pela ordem em que meus próprios sentimentos a seu respeito se manifestaram. Segundo o autor:

“Hoje, jamais passaria espontaneamente pela cabeça de um sociólogo que as diferenças observáveis nos comportamentos ou nas atitudes de dois indivíduos singulares oriundos do ‘mesmo’ meio social (ou da mesma família) ou entre uma série de comportamentos ou de atitudes de um mesmo indivíduo em situações diferentes (em um plano diacrônico ou sincrônico), sejam diferenças passíveis de uma interpretação sociológica, embora, olhando de perto, dificilmente haveria um sociólogo que contestasse a pertinência desses tipos de variação” (LAHIRE, [2004] 2006, p.597-8).

A declaração me pareceu a princípio um ignóbil exemplo de descrição caricatural e escandalosa da produção sociológica contemporânea, mas, revisitada, conquistou minha envergonhada adesão. De fato, por razões históricas, a Sociologia dirigiu predominantemente o olhar às variações entre civilizações, entre épocas, entre sociedades, entre grupos, classes ou subcategorias destes, e de situações socialmente tipificadas (em que se parece assumir, implicitamente, que os indivíduos são em, última instância, intercambiáveis)⁴¹ para compreender as condutas sociais. Raras vezes, de fato, me parece que este olhar alcançou o nível das variações inter e intra-individuais. Hoje, os mesmos que repetem dia após dia o quão datada e inadequada é a recusa de uma sociologia psicológica seguem duvidando mais de qualquer estudo assim conduzido do que do mérito de um trabalho mais macrosociológico, têm verdadeira fobia de seus perigos embora estes não sejam mais numerosos ou capciosos que os do outro, e raramente o recomendam. Como, no entanto, combater os excessos evocativos

⁴¹“I assume that the proper study of interaction is not the individual and his psychology, but rather the syntactical relations among the acts of different persons mutually present to one another. None the less, since it is individual actors who contribute the ultimate materials, it will always be reasonable to ask what general properties they must have if tllis sort of contribution is to be expected of them. (...) What minimal model of the actor is needed if we are to wind him up, stick him in amongst his fellows, and havean orderly traffic of behavior emerge? What minimal model is required if the student is to anticipate the lines along which an individual, qua interactant, can be effec- tive or break down? That is what these papers are about. A psychology is necessarily involved, but one stripped and cramped to suit the sociological study of conversation, track meets, banquets, jury trials, and street loitering. Not, then, men and their moments. Rather moments and their men” (GOFFMAN, 2005 (1967), pp.2-3). Agradeço enormemente a Gabriel Peters por chamar atenção para esse ponto sobre o situacionalismo e pela indicação desta citação. Descobri, posteriormente, a mesma opinião em BOURDIEU;WACQUANT, 1992, p.16.

e abstratos do discurso sociológico padrão sem uma sociologia desse tipo? Como lançar luz sobre as minúcias da aquisição e da condução de competências quando se a renega? Como estudar os usos reais das formas sociais objetivadas de outra maneira? Como explorar, por exemplo, a essencialíssima questão de se há ou não – e de que, se houver, como se dá - a interação entre as disposições práticas e deliberações reflexivas de um mesmo sujeito? Felizmente, redescubro, com isso, que meias brancas ao menos ainda são úteis.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BARTHES, R. **O efeito de real**. In: BARTHES, R.; GENETTE, G.; KRISTEVA, J.; TODOROV, T.; BREMOND, C. *Literatura e Semiologia*. Petrópolis: Editora Vozes Ltda, 1972, pp.35-44.

BHASKAR, R. **A realist theory of Science**. Hemel Hempstead: Harvester Wheatsheaf, [1975] 1978.

BOUDON, R. Social Mechanisms without Black Boxes, pp. 172–203. In: P. Hedström and R. Swedberg (eds) **Social Mechanisms: An Analytical Approach to Social Theory**. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.

BOURDIEU, P. **Esquisse d'une théorie de la pratique. Précédée de trois études d'ethnologie kabyle**. Genève: Droz, 1972.

_____. Avenir de classe et causalité du probable. **Revue française de sociologie**. n.15, vol.1, p.3-42, 1974.

_____. **A distinção: crítica social do julgamento**. São Paulo: Edusp; Porto Alegre: Zouk, [1979] 2008.

_____. **O senso prático**. Petrópolis: Vozes, [1980] 2009.

_____. **Questions de sociologie**. Paris: Minuit, 1984.

_____. P. L'illusion biographique. **Actes de la recherche en sciences sociales**, vol. 62-63, p.69-72, juin, 1986.

_____. **La Noblesse d'État: grandes écoles et esprit de corps**. Paris: Minuit, 1989.

_____. **Meditações pascalianas**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, [1997] 2001.

_____. **A economia das trocas simbólicas**. São Paulo: Perspectiva, 2001.

_____. **O poder simbólico**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2010.

BOURDIEU, P; SAYAD, A. **Le Déracinement – La crise de l'agriculture traditionnelle en Algérie**. Paris, Minuit, 1964.

BOURDIEU, P; WACQUANT, L. J. D. **An Invitation to Reflexive Sociology**. London; Chicago: University of Chicago Press, 1992.

BRANDON, R. Study Guide. In: SELLARS, W. **Empiricism and the philosophy of mind**. Cambridge/London: Harvard University Press, 1997.

BRUCAKER, R. Social Theory as Habitus. in: *Bordieu: Critical Perspectives*. Ed. Craig Calhoun, Edward LiPuma, and Moishe Postone. Chicago: University of Chicago Press, [1989] 1993. 212-234.

DELEUZE, G.;GUATTARI, F. **O Anti-Édipo: capitalismo e esquizofrenia 1**. São Paulo: Ed. 34, [1972-1973] 2010.

DUMONT, L. **Homo hierarchicus: o sistema de castas e suas implicações**. São Paulo: EDUSP, [1966] 1992.

FOUCAULT, M. **Microfísica do Poder**. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1979.

FRÉRE, B. Genetic Structuralism, Psychological Sociology and Pragmatic Social Actor Theory : Proposals for a Convergence of French Sociologies. **Theory, Culture & Society**, vol. 21, n. 3, p.85–99, 2004.

GOFFMAN, E. *Interaction Ritual: essays in face to face behavior*. Chicago: Aldine Pub. Co., [1967] 2005.

HALBWACHS, M. **Les cadres sociaux de la mémoire**. Paris-La Haye, Mouton, [1925] 1976.

HARAWAY, D.; GANE, N. When We Have Never Been Human, What Is to Be Done? Interview with Donna Haraway. **Theory Culture Society**, Vol. 23, n.7–8, p.135–158, 2006.

_____. Manifesto Ciborgue: ciência, tecnologia e feminismo-socialista no final do séc. XX. In: TADEU, T. (org.) **Antropologia do ciborgue: as vertigens do pós-humano**. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2. ed., 2009.

INGOLD, T. **The Perception of the Environment: Essays on Livelihood, Dwelling and Skill**. London and New York: Routledge, 2000.

_____. Trazendo as coisas de volta à vida: emaranhados criativos num mundo de materiais. In: **Horizontes antropológicos**, vol.18, no.37, pp. 25-44, janeiro/junho, 2012.

JAMES, W. **Pragmatism: a new name for some old ways of thinking**. [s.n.t], 1907. Disponível em: http://www.4shared.com/document/I7Hszucg/William_James_-_PRAGMATISM.html às 22:57 do dia 11/12/2011 Acesso em: 7 de agosto 2012.

LAHIRE, B. **Homem plural – os determinantes da ação**. Petrópolis: Vozes, [1998] 2002.

_____. How to Keep a Critical Tradition Alive: A Tribute to Pierre Bourdieu. In: **Review of International Political Economy**, Vol. 9, No. 4, pp. 595-600, Nov., 2002.

_____. **Retratos Sociológicos: disposições e variações individuais**. Porto Alegre: Artmed, [2002] 2004.

_____. **A cultura dos indivíduos**. Porto Alegre: Artmed, [2004] 2006.

_____. **El espíritu sociológico**. Buenos Aires: Manantial, [2005] 2006.

LAHIRE, B. WOZNIAK, P. Entrevista com Bernard Lahire. In: **Cronos**, v. 10, n. 2, p. 165-177, jul./dez. 2009, [1998].

LAMARCK, J.B. **Zoological Philosophy: An Exposition with Regard to the Natural History of Animals**. London: Macmillan, [1809] 1914. Disponível em: http://www.ucl.ac.uk/taxome/jim/Mim/lamarck_contents.html. Acessado em: 03/02/2013.

MARX, K.; ENGELS, F. Teses sobre Feuerbach. In: _____. **A ideologia Alemã**. São Paulo: Martins Fontes, [1845] 2008.

MEAD, G. **Mind, self and society: from the standpoint of a social behaviorist**. Chicago and London: The University of Chicago Press, [1934] 1962.

MONTESQUIEU, C. L. S. **O Espírito das Leis**. São Paulo: Martins Editora, ed. 4, 2005.

MURCHO, D. Introdução. In: RUSSELL, B. **Os problemas da filosofia**. Lisboa: Ed. 70, 2008.

PETERS, G. **Habitus, reflexividade e o problema do neo- objetivismo na teoria da prática de Pierre Bourdieu**. (MIMEO), 2011a. Disponível em <http://sociofilo.iesp.uerj.br/wp-content/uploads/2011/03/Habitus-reflexividade-e-neo-objetivismo-Peters.pdf>. Acesso em: 7 de agosto de 2012.

_____. **Percursos na Teoria das Práticas Sociais: Anthony Giddens e Pierre Bourdieu**. (MIMEO), 2011b. Disponível em:

http://uerj.academia.edu/Gabrielpeters/Papers/404388/Percursos_na_teor%C3%ADa_das_pr%C3%A1ticas_sociais_Anthony_Giddens_e_Pierre_Bourdieu. Acesso em: 7 de agosto de 2012.

PINTO, L. **Pierre Bourdieu e a Teoria do Mundo Social**. Rio de Janeiro: Editora FGV, [1998] 2000.

PONTES, T. P. **Esquemas disposicionais e reflexividade: elementos para uma abordagem dialética**. (MIMEO) 2009.

SELLARS, W. **Empirismo e filosofia da mente**. Petrópolis: Vozes, 2008.

SHALIN, Dmitri. George Herbert Mead. In: **The Blackwell Companion to Major Classical Social Theorists**. RITZER, George. (editor) . ed. Blackwell Publishing Ltd, 2003.

SPINOZA, B. **Ética**. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 3.ed., [1632-1677] 2010.

VANDENBERGHE, F. The real is relational: an epistemological analysis of Pierre Bourdieu's Generative Structuralism. In: **Sociological Theory**, n.17, v.1, p.33-67, 1999.

_____. **Posthumanism, or the Cultural Logic of Global Neo-Capitalism**, 2004. (Mimeo)

_____. **Teoria social realista**. Belo Horizonte, UFMG, 2010.